بسم الله الرحمن الرحيم

شرح الفصول النصيرية

ISBN 978-9933-489-08-3

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق وزارة الثقافة العراقية لسنة ٢٠١٢ - ٩٧١

الرقم الدولي: ٩٧٨٩٩٣٣٤٨٩٠٨٣

الأسترآبادي، عبدالوهاب بن علي، القرن ٩ق.

شرح الفصول النصيرية / تأليف عبد الوهاب بن علي الأسترآبادي؛ تحقيق شعبة التحقيق. - ط١. - كربلاء: قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة، ١٤٣٣ق. = ٢٠١٢م.

٣٦٧ ص. ٢٤سم - (قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة؛ ٦٩).

المصادر: ص. ٣٣٣ ـ ٣٦٢؛ وكذلك في الحاشية.

١. كلام الشيعة الإمامية - القرن ٧ق. ٢. الشيعة - أصول الدين. ٣. اسلام - أصول الدين - شبهات وردود. ألف. نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧ - ٦٧٢ق. الفصول النصيرية، شرح. ب. شعبة التحقيق. ج. العنوان. د. العنوان: الفصول النصيرية. شرح.

BP ٢١٠ / ٥ ألف ٤٧ش ١٤٣٣ق.

تمت الفهرسة في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة قبل النشر

شرح الفصول النصيرية

تأليف

السيد عبد الوهاب بن علي الأسترآبادي

من أعلام القرن التاسع الهجري

تحقيق

شعبة التحقيق

في قسم الشؤون الفكرية والثقافية

في العتبة الحسينية المقدسة

جميع الحقوق محفوظة

للعتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ ــ ٢٠١٢م

العراق: كربلاء المقدسة ــ العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية ــ هاتف: ٣٢٦٤٩٩

www.imamhussain-lib.com
E-mail: info@imamhussain-lib.com

مقدمة القسم

الحمد لله الذي منّ علينا بنعمة العلم ووفّقنا لمعرفة الحقائق وأعاننا على نشر الحقّ وإظهار الصدق، والصلاة والسلام على سيد الحكماء وإمام العلماء المصطفى الأمجد أبي القاسم محمد وعلى آله الميامين الأبرار وسلّم تسليماً.

أمّا بعد:

شمّرت شعبة التحقيق في قسم الشؤون الفكرية عن ذراعها العلمي وأطلقت العنان في ميدان التحقيق، فأثمرت هذا الهمّة أن خرج لنا كتاب (شرح الفصول النصيرية) لمؤلفه السيد عبد الوهاب بن علي الاسترابادي بحلّته الزاهية وطلعته البهية، التي تنمّ عن جهود جبّارة أبدتها شعبة التحقيق الموقّرة ابتداءً بمسؤولها ومروراً بالأساتذة المحققين وانتهاءً بكادرها الفني في التنضيد والإخراج.

وبعد انقطاع اقتضته ظروف العمل عادت إصدارات قسم الشؤون الفكرية هذه المرة عن طريق شعبة التحقيق فأصدرت هذا الكتاب القيّم ليأخذ مكانه وسط الكتب العلمية المحققة، التي تسلّط الضوء على العقائد الحقّة للفرقة المحقّة، والحمد لله رب العالمين.

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

في العتبة الحسينية المقدسة

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أظهر من آثار سلطانه وجلال كبريائه ما حيّر مُقل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته، والصلاة والسلام على أشرف بريّته خاتم النبيين وسيّد المرسلين حبيبنا وحبيب إله العالمين أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين المنتجبين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

بما أنّ كتابنا هذا الموسوم بـ(شرح الفصول النصيرية) هو في علم الكلام، فلابدَّ لنا من مقدّمة نوضّح فيها ماهيّة علم الكلام، لكي يسير القاريء العزيز بخطى ثابتة في طوايا هذا الكتاب، وتتكوّن هذه المقدّمة من عدّة محاور:

١ـ سبب التسمية.

٢ـ نشوء علم الكلام وتأريخه ومراحل تطوّره.

٣ـ موضوع علم الكلام.

٤ـ شرعية علم الكلام.

٥ـ أبرز المسائل الكلامية.

وسنوضّح كلّ محور بشكل إجمالي.

١ ـ سبب التسمية

من أشهر أسماء هذا العلم هو (الكلام) واختلف المتكلّمون في وجه التسمية بهذا الاسم، فبعضٌ قالوا: بسبب البحث الذي دار حول الكلام الإلهي، والمعارك الفكرية حوله في عصر المأمون العباسي وما بعده، ولكن هذا الرأي مردود؛ لأنّ إسم الكلام أقدم من ذلك بكثير، كما سنبيّنه قريباً.

وقيل: بسبب أنّ المتكلّمين كانوا يبتدئون البحث بقول: (الكلام في كذا). وقيل: بسبب القدرة على المناظرة و التكلّم في الإلهيات مع المخالفين ، وقد اعتبر البعض هذا السبب هو الأَوجَه والأجدر بالإعتبار؛ لأنّه ركّز على عنصر رئيسيّ في هذا العلم، وهو عنصر المناظرة في العقائد[1].

٢ ـ نشوء علم الكلام، وتأريخه، ومراحل تطوّره

إذا أخذنا بنظر الإعتبار السبب الثالث من أسباب تسمية علم الكلام، فإنّ علم الكلام قديمٌ، قِدَم البشرية على وجه الأرض، أي المناظرة التي دارت بين

---

(١) أُنظر: ما هو علم الكلام للرباني: ٢٠.

قابيل وهابيل في إثبات الحق وانتهت بمقتل هابيل. بل ربّما أقدم من ذلك بكثير حيث لا آدم عليه السلام، أي عندما أراد الباري عزّ وجلّ خلق آدم عليه السلام، وأَمْرُهُ للملائكة بالسجود، وامتناع إبليس عن السجود، فدار كلامٌ بين الباري عزّ وجلّ وإبليس.

هذا إذا نظرنا إلى علم الكلام بمعناه الحرفي، أمّا إذا نظرنا إليه بمعناه الإصطلاحي، فقد كانت بداياته منذ فجر الرسالة، فقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تدافع عن العقائد الإسلامية وتُسَفّه آراء الكفار بحجج قوية، منها على سبيل المثال سورة البقرة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَـٰفِرِينَ﴾[1].

وسورة الأنبياء ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَـٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَـٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَـٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَـٰبِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّـٰعِبِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿٥٦﴾ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَـٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ

---

(١) سورة البقرة ٢: ٢١ـ٢٤.

يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾ قَالُوا۟ مَن فَعَلَ هَـٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٩﴾ قَالُوا۟ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُوا۟ فَأْتُوا۟ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوٓا۟ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَـٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓا۟ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُوا۟ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَـٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[1] وغيرها كثير.

أمّا ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، فالكتب زاخرة به[2]، من توحيدٍ وعدل، ونبوة، وإمامة، ومعاد، وما يتفرّع عن ذلك ، ثمّ جاءت مرحلة الغيبة الصغرى، فتبنّى السفراء الأربعة رضوان الله عليهم، وعلماء الطائفة الحقّة، الدفاع عن هذه العقائد، بالطرق التي تعلّموها من الأئمة عليهم السلام، سواء كانت عقلية، أو نقلية، ثمّ جاء دَوْر التأليف في هذا العلم، فأُلّفت الكتب والأبحاث، ويكاد أن يكون أقدم ما وصل إلينا من الكتب الكلامية هو كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، ثمّ توالت المؤلّفات الكلامية، واتّسع علم الكلام، وأشهر من كتب في علم الكلام الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والخواجة نصير الدين الطوسي، والعلّامة الحلّي، والمقداد السيوري، وغيرهم الكثير من علمائنا رضوان الله عليهم.

---

(١) سورة الانبياء ٢١: ٥١ـ٦٧.

(٢) راجع على سبيل المثال كتاب الاحتجاج للطبرسي.

٣ ـ موضوع علم الكلام

لكي يتضح موضوع علم الكلام لابدّ في البدء من تعريف علم الكلام، فهو علم التوحيد والصفات[١].

أو هو العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي، بالأدلّة المفيدة لليقين بها[٢].

فممّا تقدّم تبيّن لنا بأن موضوع علم الكلام، هو أصول الدين، وهي عند الشيعة خمسة:

أ ـ التوحيد ب ـ العدل ج ـ النبوة د ـ الإمامة هـ ـ المعاد

وبعضهم يدرج بعض هذه الأصول في بعض، كإدراج العدل في التوحيد؛ لأنّه من الصفات، والصفات تبحث في التوحيد، ولكنّه أُفرد للخلاف الذي وقع فيه بين المذاهب.

٤ ـ شرعية علم الكلام

تميّز الشيعة بأنّهم يستمدّون ثوابتهم وعقائدهم من القرآن الكريم، وسنّة النبي، والأئمة من آله صلوات الله عليه وعليهم، وحيث إنّ علم الكلام من العلوم التي أحدثت صدىً واسعاً في العالم الإسلامي؛ نظراً لنوع المسائل المطروحة فيه، والتي أحدثت معارك فكرية واسعة، كان ولابدَّ لنا من معرفة رأي أئمتنا صلوات الله وسلامه عليهم، لكي نستند في التعاطي مع هذا العلم إلى ركنٍ وثيق.

---

(١) التعريفات للجرجاني: ٢٣٤.

(٢) خلاصة علم الكلام للفضلي: ٢١.

فقد روى يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إنّي رجلٌ صاحب كـلام، وفقـه، وفـرائض، وقـد جئـت لمناظرة أصحابك.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام:«كلامك هذا من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو من عندك؟».

فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعضه، ومن عندي بعضه.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فأنت شريك رسول الله صـلى الله عليـه وآلـه وسلم؟».

قال: لا.

قال: «فسمعت الوحي من الله تعالى يخبرك؟».

قال: لا.

قال: «فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟».

قال:لا.

قال: فالتفت إليَّ أبو عبد الله عليه السلام فقال: «يا يونس، هذا خصم نفسه قبل أن يتكلّم».

ثمّ قال:«يا يونس، لو كنت تحسن الكلام كلّمته».

قال يونس: فيالها من حسرة. فقلت: جعلت فداك، سمعتك تنهى عن الكـلام،

وتقول: ويل لأصحاب الكلام، يقولون: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما قلت: ويل لقوم تركوا قولي بالكلام، وذهبوا إلى ما يريدون».

ثمّ قال: «اخرج إلى الباب فمن ترى من المتكلّمين فأدخله».

قال: فخرجت فوجدت حمران بن أعين ـ وكان يحسن الكلام ـ، ومحمد بن النعمان الأحول ـ وكان متكلّماً ـ، وهشام بن سالم، وقيس الماصر ـ وكانا متكلّمَين، وكان قيس عندي أحسنهم كلاماً، وكان قد تعلّم الكلام من علي بن الحسين عليهما السلام ـ فأدخلتهم، فلمّا استقرّ بنا المجلس ـ وكنّا في خيمة لأبي عبد الله عليه السلام، في طرف جبل في طريق الحرم، وذلك قبل الحج بأيام ـ أخرج أبو عبد الله عليه السلام رأسه من الخيمة فإذا هو ببعير يخبّ، فقال: «هشام ورب الكعبة».

قال: وكنا ظننّا أنّ هشاماً رجل من ولد عقيل، وكان شديد المحبّة لأبي عبد الله عليه السلام، فإذا هو هشام بن الحكم قد ورد ـ وهو أول ما اختطت لحيته، وليس فينا إلا من هو أكبر سنّاً منه ـ فوسّع له أبو عبد الله عليه السلام وقال: «هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ويده» ثمّ قال لحمران: «كلّم الرجل» يعني الشامي، فكلّمه حمران وظهر عليه.

ثمّ قال: «يا طاقي كلّمه» فكلّمه فنظر عليه محمد بن النعمان.

ثمّ قال: «يا هشام بن سالم كلّمه» فتعارفا.

ثمّ قال لقيس المعاصر: «كلّمه».

وأقبل أبو عبد الله عليه السلام يتبسّم من كلامهما وقد استخذل الشامي في يده،

ثمّ قال للشامي: «كلّم هذا الغلام» يعني هشام بن الحكم، فقال: نعم.

ثمّ قال الشامي لهشام: يا غلام، سلني في إمامة هذا ــ يعني أبا عبد الله عليه السلام ـ فغضب هشام حتى ارتعد، ثمّ قال له: أخبرني يا هذا أربُّك أنظر لخلقه أم خلقه لأنفسهم؟.

فقال الشامي: بل ربّي أنظر لخلقه.

قال: ففعل بنظره لهم في دينهم ماذا؟.

قال: كلّفهم وأقام لهم حجة ودليلاً على ما كلّفهم به، وأزاح في ذلك عللهم.

فقال له هشام: فما هذا الدليل الذي نصبه لهم؟.

قال الشامي: هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. قال هشام: فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من؟.

قال: الكتاب والسُنّة.

فقال له هشام: فهل نفعنا اليوم الكتاب والسنّة فيما اختلفنا فيه، حتى رفع عنّا الاختلاف، ومكّننا من الإتفاق.

فقال الشامي: نعم. قال هشام: فِلمَ اختلفنا نحن وأنت، جئتنا من الشام تخالفنا، وتزعم أنّ الرأي طريق الدين، وأنت مقرّ بأنَّ الرأي لا يجمع على القول الواحد المختلفين؟ فسكت الشامي كالمفكر.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «مالك لا تتكلّم؟».

قال: إن قلت: إنّا ما اختلفنا كابرت، وإن قلت: إنَّ الكتاب والسنّة يرفعان عنّا الاختلاف أبطلت؛ لأنّهما يحتملان الوجوه، ولكن لي عليه مثل ذلك.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «سله تجده ملياً».

فقال الشامي لهشام: من أنظر للخلق، ربّهم أم أنفسهم؟.

فقال: بل ربّهم أنظر لهم.

فقال الشامي: فهل أقام لهم من يجمع كلمتهم، ويرفع اختلافهم، ويبيّن لهم حقّهم من باطلهم؟.

فقال هشام: نعم.

قال الشامي: من هو؟.

قال هشام: أمّا في ابتداء الشريعة فرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأمّا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعترته.

قال الشامي: من هي عترة النبي القائمة مقامه في حجته؟.

قال هشام: في وقتنا هذا أم قبله؟

قال الشامي: بل في وقتنا هذا.

قال هشام: هذا الجالس ـ يعني أبا عبد الله عليه السلام ـ، الذي تشدّ إليه الرحال، ويخبرنا بأخبار السماء، وراثة عن جده.

قال الشامي: وكيف لي بعلم ذلك؟.

فقال هشام: سله عمّا بدا لك.

قال الشامي: قطعت عذري فعليَّ السؤال.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أنا أكفيك المسألة يا شامي، أخبرك عن مسيرك وسفرك، خرجت يوم كذا، وكان طريقك كذا، ومررت على كذا، ومرّ بك كذا».

فأقبل الشامي كلّما وصف له شيئاً من أمره يقول: صدقت والله. فقال الشامي: أسلمت للهّ الساعة.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «بل آمنت بالله الساعة، إنّ الإسلام قبل الإيمان وعليه يتوارثون ويتناكحون، والإيمان عليه يثابون».

قال: صدقت، فأنا الساعة أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّك وصيّ الأنبياء.

قال: فأقبل أبو عبد الله عليه السلام على حمران فقال:« ياحمران، تجري الكلام على الأثر فتصيب».

فالتفت إلى هشام بن سالم فقال: «تريد الأثر ولا تعرف».

ثمّ التفت إلى الأحول فقال: «قياس رواغ، تكسر باطلاً بباطل، إلّا أنَّ باطلك أظهر».

ثمّ التفت إلى قيس الماصر فقال: « تتكلّم وأقرب ما تكون من الخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أبعد ما تكون منه، تمزج الحق بالباطل، وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل، أنت والأحول قفازان حاذقان».

قال يونس بن يعقوب: فظننت ـ والله ـ أنّه عليه السلام يقول لهشام قريباً ممّا قال لهما.

فقال عليه السلام: «يا هشام، لا تكاد تقع تلوي رجليك إذا هممت بالأرض طرت، مثلك فليكلّم الناس، اتّق الزلّة، والشفاعة من ورائك»[١].

نفهم من هذه الرواية، أنّ علم الكلام يحظى بتأييد الأئمّة عليهم السلام، بل هم المؤسّسون له، ولكن بحسب شروطهم، والتي ذكرها الإمام الصادق عليه السلام في صدر الرواية، لـمّا استغرب يونس بن يعقوب من دعوة الإمام المتكلّمين للدخول، بل إنّ الإمام يحثّ أصحابه، الذين لديهم القدرة على الإحتجاج للخوض في هذا العلم، لِما له من أهمّية في تثبيت العقائد الحقّة، وترسيخها في النفوس.

٥ ـ أبرز المسائل الكلامية

من أقدم المسائل التي أُثيرت في علم الكلام مسألة القضاء والقدر، فتكلّم فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، لـمّا سأله ذلك الشيخ عند منصرفه من صفين[٢]، فحُفظت أقواله، وتناقلها المختصّون.

وحفظ لنا التاريخ الشيء الكثير من أقواله عليه السلام، التي تضمّنتها خطبه الشريفة، في الألوهية، والوحدانية، والصفات الجلالية والجمالية، وفي ردّ الكثير من

---

(١) الإحتجاج للطبرسي:٢/ ١٢٢، مناظرة هشام بن الحكم مع رجل من أهل الشام.

وعنه في بحار الأنوار:٣/ ٩ـ١٢.

(٢) أُنظر: الكافي للشيخ الكليني:١/ ١٥٥.

الشبهات، وفي النبوة، والإمامة، والعصمة، والمعاد.

وفي عهد معاوية لعنه الله وبأمر منه؛ ولدوافع سياسية، الهدف من ورائها فرض حكم بني أمية على المسلمين، أُثيرت مسألة (الجبر الإلهي) ومعناها أنّ الله ـ تعالى عن ذلك ـ هو الذي سلّط بني أمية على رقاب المسلمين، فليس أمامهم إلّا الصبر، والرضا بقَدَرِه، والتسليم لقضائه.

ومن بعد حدثت مسألة (خلق القرآن) وتتالت المسائل، يطرحها الفكر للبحث، وتثيرها السياسة لتوطيد الملك، ثمّ دخلت الثقافات غير الإسلامية، من يونانية، وعبرانية، وسريانية، وهندية، وفارسية، وكثرت المسائل واشتدَّ أوار الجدل الكلامي[1].

هذه أبرز النقاط التي ركزنا عليها لمعرفة علم الكلام، وبشكل مختصر.

كتابنا (شرح الفصول النصيرية)

هو في الأصل رسالة مختصرة في أصول الدين، كتبها الخواجة نصير الدين الطوسي، على النهج الكلامي، ورتبها على أربعة فصول:

الأول: في التوحيد.

الثاني: في النبوة.

الثالث: في الإمامة.

الرابع: في المعاد.

---

(١) أُنظر: خلاصة علم الكلام للفضلي: ٩ـ ١٠.

وقد اشتهر الطوسي بأبحاثه المعمّقة، في شتّى نواحي المعرفة، لذلك كثُرت الشروح والتعليقات على مؤلّفاته، ومن ضمنها هذه الرسالة المهمّة التي كثرت الشروح عليها، منها ما هو مزجيّ، ومنها ما هو مقطعي، ومنها ما هو عربي، وغير عربي، وإليك بعضها:

١ـ شرح الفصول للطوسي، لكمال الدين الحسن بن محمد بن الحسن الاسترآبادي النسفي، فرغ منه سنة ٨٧٠هـ.

٢ـ شرح الفصول، إسمه جامع الأصول، لنجم الدين خضر ابن الشيخ شمس الدين محمد بن علي الحبلرودي، كان حياً سنة ٨٢٨هـ.

٣ـ شرح الفصول للشيخ سليمان بن أحمد آل عبد الجبار البحراني، المتوفي سنة ١٢٦٦هـ.

٤ـ شرح الفصول للمولى علي بن يوسف صاحب (الصراط المستقيم) واسمه: منتهى السؤول.

٥ـ شرح الفصول، لفخر المحققين ابن العلّامة الحلي، المتوفى سنة ٧٧١ هـ، اسمه: معراج اليقين.

٦ـ شرح الفصول، للفاضل أبي عبد الله محمد بن الحسين بن محمد المقداد السيوري الأسدي الحلّي، المتوفي سنة ٨٦٦هـ، اسمه: الأنوار الجلالية.

٧ـ شرح الفصول، فارسي، لعلاء الدين ملك علي.

٨ ـ الأدلّة الجليّة في شرح الفصول النصيرية، للشيخ عبد الله نعمة، معاصر.

وغيرها كثير.

ترجمة المؤلّف

اسمه

السيد عبد الوهاب بن علي الحسيني الأشرفي الاسترآبادي الجرجاني القاضي.

فاضل، عالم، جليل، كان من أجلّة علماء الإمامية، متكلماً محققاً، وليَ القضاء بجرجان مدّة طويلة، واهتمّ بفصل القضاء، وتنظيم أمور الناس، وقد أدرك أوائل الدولة الصفوية.

روى عنه تلميذه المفسر أبو الحسن علي بن الحسين الزواري، وستأتي ترجمته. له وَلَدان من أهل العلم والفضل، هما: عبد الحي ومحمد تقي، تأتي ترجمتهما[1].

---

(١) مصادر ترجمة الاسترآبادي: أمل الآمل: ٢/ ١٦٦، ٤٩٠. معجم رجال الحديث: ١٢/ ٤٧، ٧٣٨٤. رياض العلماء: ٣/ ٢٨٧. روضات الجنات ٤: ١٩٢. إحياء الداثر من القرن العاشر: ١٣٦. معجم طبقات المتكلّمين: ٣/ ٣٠٧. معجم المؤلفين كحالة: ٦/ ٢٢٥. أعيان الشيعة: ١٢/ ١٥٣، ٨١٢٤. طبقات الفقهاء: ٩/ ١٤١، ٢٩٤٩. معجم مؤلفي الشيعة: ٢٤.

مصنّفاته

١ـ الأنموذج: في علوم البلاغة من المعاني، والبيان، والبديع، فرغ منه في التاسع من محرم الحرام سنة ٨٧٩ هـ[١].

٢ـ الحاشية على شرح الهداية الأثيرية : أولها: (هدايتك اللهمّ ياذا الحكمة الباهرة) فرغ منها في ٢٧ ذبي القعدة سنة٨٧١ هـ، والنسخة بخطه، موجودة ضمن مجموعة من تصانيفه[٢].

٣ـ رسالة في تنزيه الأنبياء: قال الأفندي في الرياض: رأيته في اصفهان وظنّي أنّه لهذا السيد، وإن لم يقيّد اسمه في الكتاب بالاسترآبادي، وقد تعرّض فيه لكلام السيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء ، وألّفه بإسم السلطان بديع الزمان[٣].

٤ـ شرح الفصول النصيرية: أصل الفصول فارسي، تأليف خواجه نصير الدين الطوسي، المتوفي سنة (٦٧٢هـ) ثمّ عرّبه ركن الدين محمد بن علي الجرجاني الحلّي الغروي، تلميذ العلّامة الحلّي، شرع فيه في ٢١ محرم سنة ٨٧٥هـ، وفرغ منه في ٢٠ صفر من السنة نفسها. ولهذا الشرح حاشية لبعض تلاميذ الأمير عبد الوهاب، ألّف الحاشية سنة ٨٨٤ هـ، وقال صاحب الرياض: رأيت الشرح المذكور، وهذه الحاشية عليه، بالتأريخين المذكورين. وقال الحرّ العاملي: رأيت هذا الكتاب[٤].

---

(١) الذريعة: ٢/ ٤٠٢، ١٦١٧.

(٢) الذريعة: ٦/ ١٤٠، ٧٦١.

(٣) هدية العارفين: ١/ ٦٤٠. الذريعة: ٤/ ٤٥٦، ٢٠٣٣. وفيها: تنزيه الأنبياء.

(٤) الذريعة: ٦/ ١٢٦و ١٤٠/ ٧٦١.

٥ـ شرح قصيدة البردة: كان تاريخ تأليفه في السابع والعشرين في شهر محرم الحرام من سنة ٨٨٣ هـ، وقال صاحب الذريعة: إنّ تأليفه في سنة ٨٧٥هـ[1].

دفعُ إشكال

وجدنا في كتب الفهارس ـ كالذريعة ـ مؤلِّفاً اسمه كأسم مؤلِّفنا، وهو الأمير عبد الوهاب بن طاهر بن علي بن داوود الحسيني الاسترآبادي، وكتابه ككتابنا شرح الفصول النصيرية، ولكن من حسن الحظ أنّا عثرنا على نسخته الخطية وطابقناها مع نسختنا، فوجدناها تختلف عنها تمام الاختلاف، وتأريخ تألفيها ـ أيضاً ـ يختلف، فنسختنا فرغ منها سنة ٨٧٥ هـ، وتلك فرغ منها في الثالث والعشرين من رجب المرجب سنة ٨٨٣ هـ، وبسبب هذا التشابه وقع عمر كحاله - كما في معجمه - في اشتباه، عندما ترجم لعبد الوهاب بن طاهر بن علي، فقال:

ومن آثاره شرح الفصول النصيرية، فرغ من تأليفه يوم الأربعاء ٢٣ رجب سنة ٨٣٣ هـ، أو ٨٧٥ هـ. وهذا التفاوت الكبير هو الخلط المطبق، حيث أنّ التاريخ الثاني هو تاريخ الفراغ من كتابنا هذا، والتاريخ الأول ليس هذا، بل الصحيح ٨٨٣هـ كما أشار المصنّف في آخر كتابه بخطّ يده. وكذلك نفس الاشتباه كرّره صاحب أعيان الشيعة، وخلط بين التأريخين، وبعده ذكر ترجمة مؤلّفنا وكتابه وقال: فرغ منه سنة ٨٧٥هـ.

---

(١) الذريعة: ١٤/ ٧، ١٤٩٧.

حول الكتاب

موضوع الكتاب في علم الكلام، ويتطرق فيه إلى التوحيد، ثمّ العدل، ثمّ النبوة، والإمامة، ثمّ المعاد، ثمّ قسّم كلّ موضوع من هذه المواضيع الرئيسية إلى أصل، وتقسيم، وهداية، وتبصرة، ومقدّمة، ونتيجة، ونقض، وفائدة، ولطيفة، متّبعاً في ذلك تقسيم نصير الدين الطوسي في فصوله، وكلّ هذه الأقسام هي شرح، وتوضيح، وتبسيط لـمّا ورد في الفصول النصيرية.

وفاته

لم يتسنّ لنا ضبط تأريخ وفاته، لعدم ضبطه في كتب التراجم، كما هو ديدن أكثر العلماء الذين مضوا ولم تضبط وفياتهم، ولكنّ القدر المعلوم أنّه توفي بعد سنة ٨٨٣هـ.

أولاده

له من الأولاد اثنان، هما:

(١) ـ السيد الأمير نظام الدين عبد الحي بن عبد الوهاب بن علي الحسيني الأشرفي الجرجاني، تولّى القضاء بهراة سنة ٩٣٠هـ.

عالم، فاضل، حكيم، متكلّم، فقيه، أديب، من علماء دولة الشاه طهماسب الصفوي[١].

قال كحالة: عالم شارك في أنواع من العلوم، كان حياً سنة ٩٥٩هـ[٢].

---

(١) أعيان الشيعة: ٧: ٤٥٨/ ١٥٠١.

(٢) معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٥/ ١٠٨، باب العين.

من مؤلفاته

١ـ اجازة: للأمير نظام الدين عبد الحي لبعض تلاميذه، تاريخها ٩٤٩هـ.

٢ـ شرح ألفية الشهيد[١].

٣ـ حاشية على تحرير القواعد المنطقية، لنجم الدين الكاتبي القزويني[٢].

٤ـ حاشية على شرح الهداية الأثيرية[٣].

٥ـ حاشية على الفرائض النصيرية[٤].

٦ـ الخطب[٥].

٧ـ شرح تهذيب المنطق[٦].

٨ ـ رسالة مسائل العلوم[٧].

٩ـ رسالة المعضلات، فرغ منه سنة ٩٥٩ هـ[٨].

١٠ـ معراج الخيال، منظومة فارسية[٩].

---

(١) الذريعة ٢: ٢٩٦/ ١١٩٥و١٣: ١١١/ ٣٤٧.

(٢) الذريعة ٦: ٣٤/ ١٦٧.

(٣) الذريعة ٦: ١٣٩/ ٧٥٧.

(٤) الذريعة ٦: ١٦٢/ ٨٩٢.

(٥) الذريعة ٧: ١٨٤/ ٩٤٤.

(٦) الذريعة ١٣: ١٦١/ ٥٤٣.

(٧) الذريعة ٢٠: ٣٥٩/ ٣٤٠٤.

(٨) الذريعة ٢١: ٢٦٥/ ٤٩٧٠.

(٩) إيضاح المكنون ٢: ٥١٠.

(٢) ـ المولى السيد محمد تقي بن عبد الوهاب الاسترآبادي الجرجاني الأشرفي[١].

فاضل، عالم، متكلّم، جليل، ماهر، شاعر، توفي ١٠٥٨هـ.

له مصنفات منها:

١ـ شرح الفصوص للفارابي بالفارسية[٢].

٢ ـ رسالة في الأخلاق.

تلميذه والراوي عنه

أبو الحسن علي بن الحسن الزواري الاصفهاني، الشيخ، العالم، الفاضل، المفسّر، من فضلاء الإمامية، كان من تلامذة المحقق الكركي، وأستاذ المولى فتح الله الكاشاني، المتوفي سنة ٩٨٨هـ[٣].

توفي حدود سنة ٩٦٠هـ.

مصنّفاته

١ـ روضة الأبرار، فرغ منه سنة ٩٤٧ هـ (شرح نهج البلاغة)[٤].

٢ ـ ترجمة تفسير الإمام العسكري عليه السلام (آثار الأخبار)[٥].

---

(١) أمل الآمل ٢: ٢٥٢/ ٧٤١. معجم رجال الحديث ١٩: ٧٥/ ١٢٠٨٨. الذريعة ١٣: ٣٨١/ ١٤٢٩.

(٢) الذريعة ١٣: ٣٨١/ ١٤٢٩.

(٣) الكنى والألقاب:٢ : ٣٠٠. الغدير:٤ : ١٨٨.

(٤) الذريعة ١١: ٢٨٥/ ١٧٣٣.

(٥) الذريعة ٢٦: ١٠/ ٧.

٣ ـ ترجمة الخواص، تفسير القرآن بالفارسية.

٤ ـ ترجمة الطرائف (طراوة الطرائف)[١].

٥ ـ ترجمة مكارم الأخلاق (مكارم الكرائم)[٢].

٦ ـ ترجمة الأمان (نشر الأمان في الأسفار والأوطان)[٣].

٧ ـ لوامع الأنوار إلى معرفة الأئمة الأطهار[٤].

٨ ـ مجمع الهدى في قصص الأنبياء[٥].

٩ ـ مرآة الصفا أو (كتاب المزار)[٦].

١٠ ـ مفتاح النجاح في ترجمة الاحتجاج[٧].

١١ ـ وسيلة النجاة في ترجمة الاعتقادات[٨].

١٢ ـ تحفة الدعوات.

١٣ ـ مفتاح النجاة (ترجمة عدّة الداعي).

---

(١) الذريعة ١٥: ١٥٩/ ١٠٣٩.

(٢) الذريعة ٢٢: ١٥٠/ ٦٤٥١.

(٣) الذريعة ٢٤: ١٥٨/ ٨١٨.

(٤) الذريعة ١٨: ٣٦١/ ٤٧٧.

(٥) الذريعة ٢٠: ٤٧/ ١٨٦٢.

(٦) الذريعة ٢٠: ٣١٩/ ٣١٩٤.

(٧) الذريعة ٢١: ٣٥٥/ ٥٤٣٥.

(٨) الذريعة ٢٥: ٨٨/ ٤٨٣.

١٤ ـ ترجمة المناقب (ترجمة كشف الغمة) سنة ٩٣٨هـ[١].

١٥ ـ ترجمة أربعين الشهيد الأول (چهل حديث).

١٦ ـ حلية الموحدين (في ترجمة روضة الواعظين).

١٧ ـ شرح الصحيفة.

١٨ ـ عمدة الطالب في ترجمة المناقب[٢].

منهجيةُ التحقيق

اتّبعنا في عملنا التحقيقي طريقة التلفيق بين النسخ، فأينما نجد ركاكة في كلمة أو في جملة، أدبية كانت الركة أو لغوية، أو نقص في المفهوم، أتممناها من نسخة أبلغ بياناً وأتمّ معنىً، والمراحل التي قمنا بإنجازها في عملنا هذا هي كما يلي:

١ـ تنضيد المخطوطة أولاً ثمّ تدقيق ما نُضّد.

٢ـ المقابلة بين النسخ.

٣ ـ استخراج الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، وأقوال العلماء وآراؤهم.

٤ـ تعريف المصطلحات الكلامية والفلسفية.

٥ـ التعريف بالمذاهب والفرق.

---

(١) الذريعة ٤: ١٣٩.

(٢) الذريعة ١٥: ٣٤٠/ ٢١٧٥.

٦ـ ترجمة الأعلام الواردة في الشرح بشكل مختصر.

٧ـ إضافة بعض الحواشي من نسخة «م» لأهميتها في توضيح المطلب.

٨ ـ شرح الكلمات الغامضة من كتب اللغة.

النسخ المعتمدة

١ـ النسخة المحفوظة في مكتبة العتبة الحسينية المقدّسة، وهي نسخة كُتبت من نسخة المصنف بواسطة نسختين، تاريخ نسخها في الثالث والعشرين من ربيع الثاني من سنة ١١٥٢هـ، كاملة وعليها حواشي كثيرة، منها حاشية نقلت من شرح ملا خضر الحبلرودي، وهي أيضاً نسخة خطية، ورمزنا لها برمز «ح».

٢ـ النسخة المحفوظة في مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي النجفي قدس سره، وهي نسخة كاملة قليلة الحواشي كتبت في سنة أربع وستين وألف، ورمزنا لها برمز «ع».

٣ـ النسخة المحفوظة في مركز إحياء التراث، التابع لمكتب سماحة آية الله العظمى السيد السيستاني دام ظله الوارف، قم المقدسة، نسخة ناقصة الأول، خالية من الحواشي والتعليقات، كتبت بتاريخ ١٠٩٣هـ، ورمزنا لها برمز «ث».

٤ـ النسخة المحفوظة في جامعة أصفهان في إيران، وهي نسخة كاملة، قليلة الحواشي، كتبت في الخامس والعشرين من شهر ذي القعدة من سنة ١٠٨٢ هـ، رمزنا لها برمز «ص».

٥ـ النسخة المحفوظة في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف، كاملة، وقد دمج الناسخ الحواشي مع الشرح، وقد استفدنا من الحواشي فقط في بعض الموارد. ورمزنا لها «م».

٦ـ النسخة المحفوظة في مكتبة الشيخ كاشف الغطاء قدس سره في النجف الأشرف ورمزنا لها برمز «ذ» وقد استفدنا من بعض حواشيها لتبيين بعض المطالب.

٧ـ النسخة المحفوظة في المكتبة الامام الرضا عليه السلام في مشهد المقدسة وقد رمزنا لها برمز «ر».

وقد حصلنا على عدّة نسخ، اكتفينا بهذه النسخ تجنّباً من الإطالة في الهوامش.

عملنا

المهام التي قام بها أعضاء الشعبة، في تحقيق هذا السفر الكريم، هي كما يلي:

١ – مرحلة التنضيد، قام بهذه المهمة الأخ الفاضل، أحمد عبد الوهاب زيارة.

٢ – مرحلة التدقيق الأولي، قام بهذه المهمة الاخ الفاضل محمد عبد الأمير السباك.

٣ – مرحلة التدقيق، والمقابلة، والتخريج، وتعريف المصطلحات وغيرها، ومرحلة التقطيع وتقويم النص، قام بهذه المهام الأخوين الفاضلين صاحب عبد الإله صاحب واحمد جاسم الساعدي.

٤- قام بمراجعة العمل الكلّي، وفق النقاط الآنفة الذكر، خادم تراث آل محمد عليهم السلام الأستاذ مشتاق صالح المظفر.

٥ –الإخراج الفني، قام بهذه المهمة الأخ الفاضل أحمد محسن المؤذن.

نشكر جهود شعبة المخطوطات على تهيئتهم نسخة الكتاب من خزانة العتبة الحسينية المقدسة ونخص بالذكر الأخوة الأفاضل: مناف لطيف التميمي والسيد عباس هاشم الموسوي والحاج فراس خضير الأسدي وحسام عبد الإله.

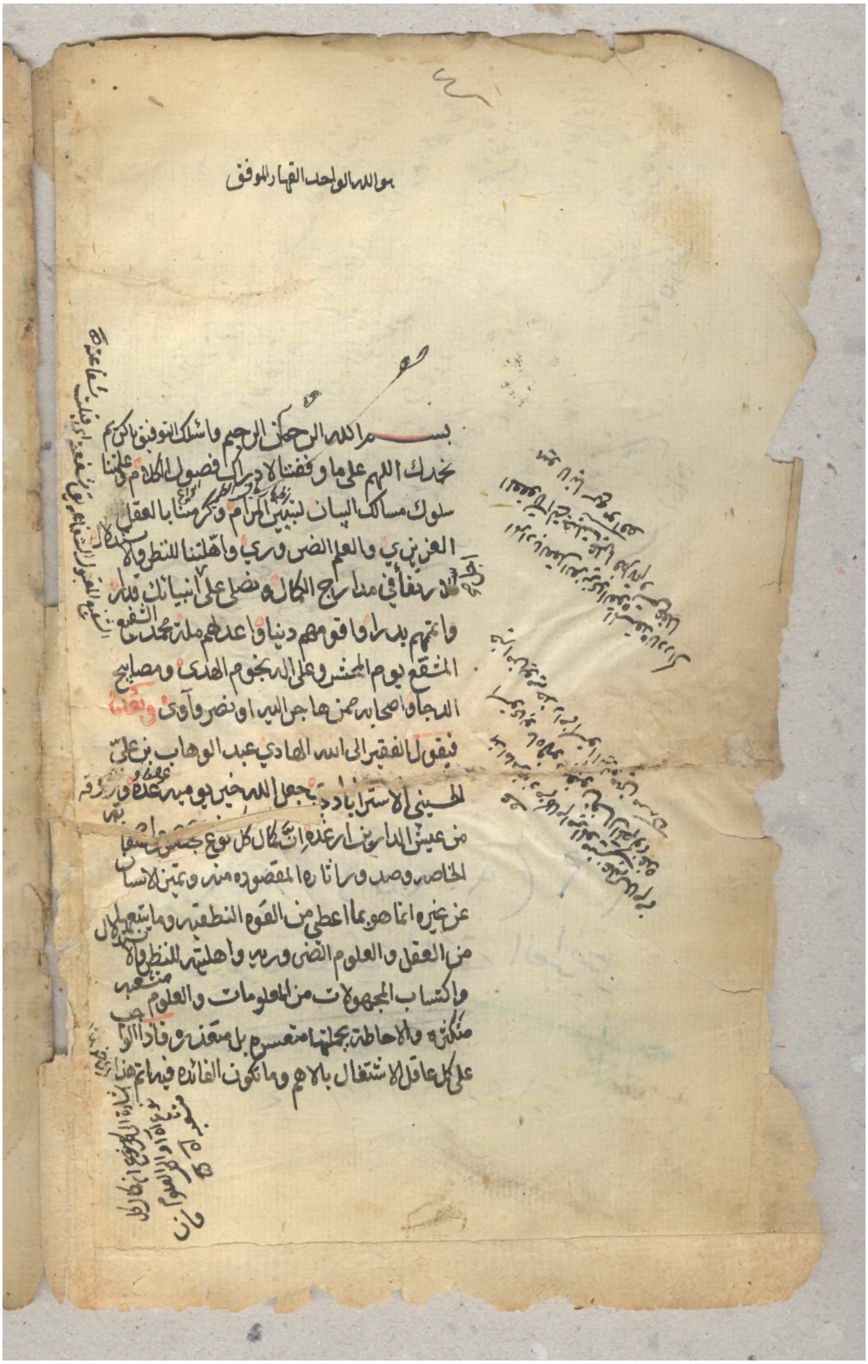
وفّق الله الجميع لخدمة إحياء التراث، راجين منه عزّ وجلّ أن يديم علينا هذه النعمة والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة التحقيق

١٣/ج١/ ١٤٣٣هـ

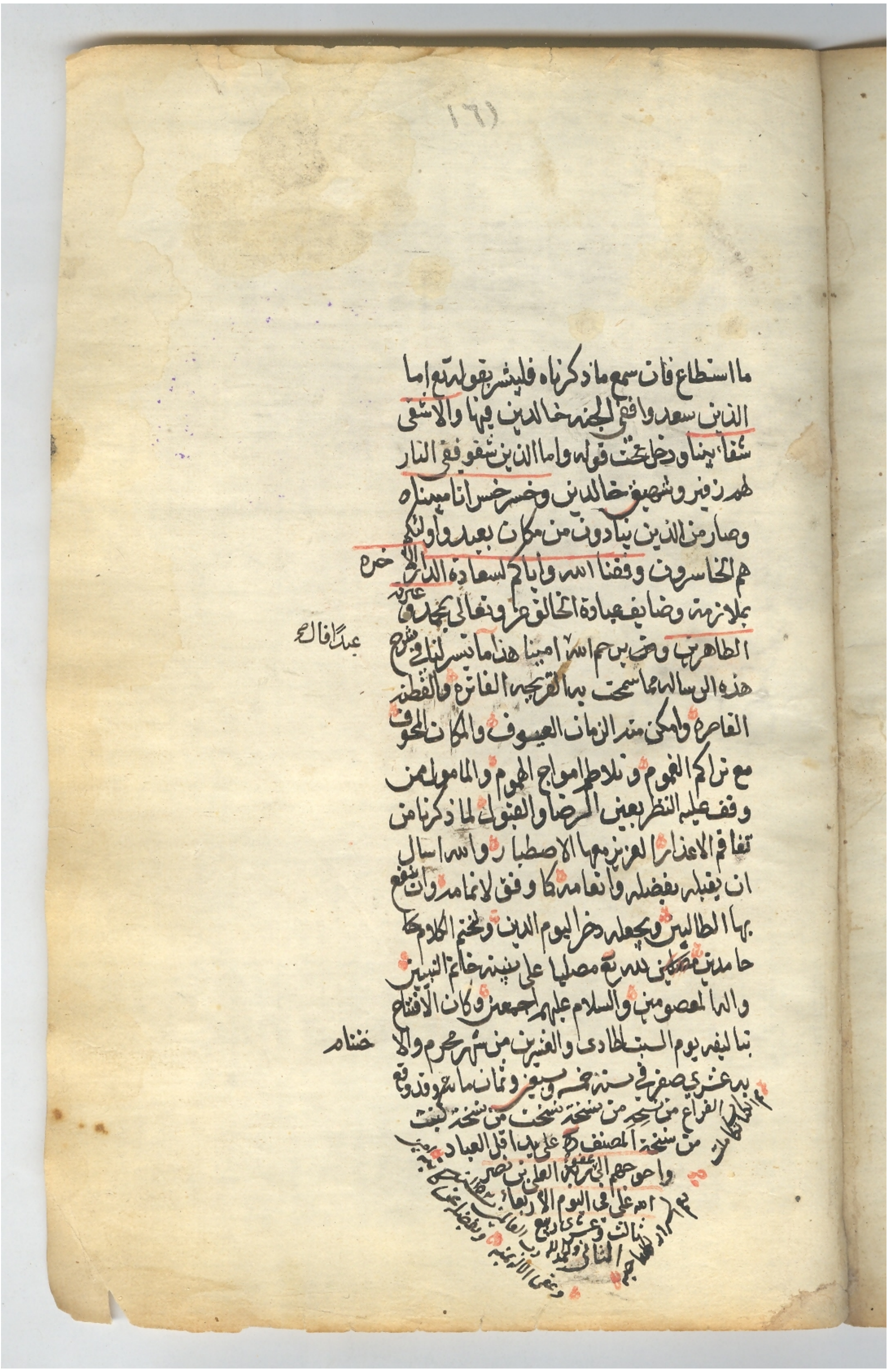
ذكرى شهادة بضعة الرسول فاطمة البتول عليها السلام



هو الله الواحد القهار الموفق

بسم الله الرحمن الرحيم وأسألك التوفيق يا كريم
نحمدك اللهم على ما وفقتنا لإدراك فصول الكلام وعلمتنا
سلوك مسالك البيان لتبيين المرام وكرمتنا بالعقل
الغريزي والعلم الضروري وأهلتنا للنظر والاستدلال
لارتقاء في مدارج الكمال ونصلي على أنبيائك قبله
وأتمهم بدراً وأقومهم ديناً وأعدلهم ملة محمد الشفيع
المشفع يوم المحشر وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح
الدجى وأصحابه ممن هاجر إليه أو نصر وآوى وبعد
فيقول الفقير إلى الله الهادي عبد الوهاب بن علي
الحسيني الأستراباذي جعل الله خير يوميه غده ورزقه
من عيش الدارين رغده إن أشكال كل نوع جنس [illegible]
الخاصة وصدور آثاره المقصودة منه وتميز الإنسان
عن غيره إنما هو بما أعطي من القوة النطقية وما يتعلق بها
من العقل والعلوم الضرورية وأهليته للنظر والاستدلال
واكتساب المجهولات من المعلومات والعلوم [illegible]
متكثرة والإحاطة بجملتها متعسرة بل متعذرة فلذا لزم
على كل عاقل الاشتغال بالأهم وما تكون الفائدة فيه أتم [illegible]

الصفحة الأولى من نسخة (ح)


ما استطاع فان سمع ما ذكرناه فليبشر بقوله تع اما
الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها والاشقى
شقاء بيننا ودخل تحت قوله واما الذين شقوا ففي النار
لهم زفير وشهيق خالدين وخسر خسرانا مبينا
وصار من الذين ينادون من مكان بعيد واولئك
هم الخاسرون وفقنا الله واياكم لسعادة الدار الآخرة
بملازمة وضايف عبادة الخالق وتعالى بجد وعزيمة
الطاهرين ورضي بن رحم الله امينا هذا ما تيسر لنا في شرح
هذه الرسالة مما سمحت بها القريحة الفاترة والفطنة
القاصرة ولمكن منذ الزمان العسوف والمكان المخوف
مع تراكم الغموم وتلاطم امواج الهموم والمامول ممن
وقف عليه النظر بعين الرضا والقبول لما ذكرنا من
تفاقم الاعذار العزيز معها الاصطبار والله اسال
ان يقبله بفضله وانعامه كما وفق لاتمامه وان ينفع
بها الطالبين ويجعله ذخرا ليوم الدين ونختم الكلام كما
حامدين شاكرين لله تع مصليا على نبيه خاتم النبيين
واله المعصومين والسلام عليهم اجمعين وكان الافتتاح
بتاليفه يوم السبت الحادي والعشرين من شهر محرم والاختتام
بعد عشري صفر في سنة خمس وسبعين وثمانمائة وقد وقع
الفراغ من نسخه من نسخة نسخت من نسخة كتبت
من نسخة المصنف ره على يد اقل العباد

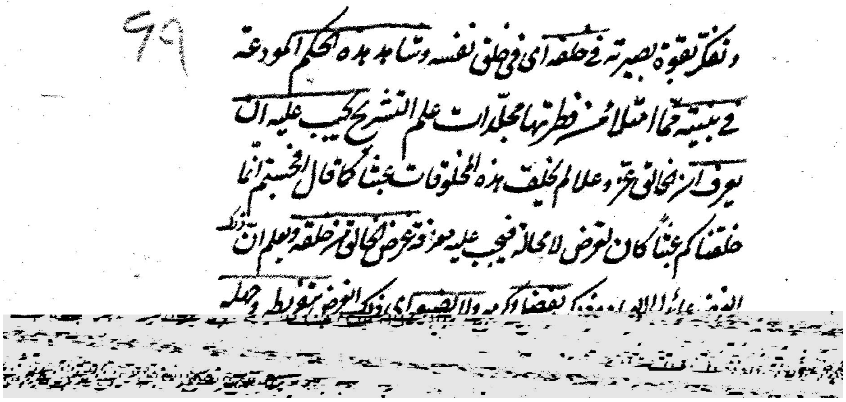
الصفحة الأخيرة من نسخة (ح)

بسم الله الرحمن الرحيم

يا كريم اعنا فيما قصدنا يا عظيم نحمدك اللهم على ما وفقنا لادراك فصول الكلام
وعلمتنا سلوك مسالك البيان لتبيين المرام وكرمتنا بالعقل الغريزي والعلم
الضروري وأهلتنا للنظر والاستدلال للارتقاء في مدارج الكمال و
نصلي على اجل انبيائك قدرا واتمهم بدرا واقومهم دينا واعدلهم ملة محمد
الشفيع المشفع يوم الحشر وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى
واصحابه مهاجريه وانصاره وبعد فيقول المفتقر الى الله الهادي
عبد الوهاب بن علي الحسيني الاسترابادي جعل الله خير يوميه غده
ورزقه من عيش الدارين ارغده ان كمال كل نوع بحصول صفاته الخاصة
وصدور آثاره المقصودة منه وتميز الانسان عن غيره انما هو بما اعطي
من القوة النطقية وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية واهليته
للنظر والاستدلال واكتساب المجهولات من المعلومات والعلوم
متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة بل متعذرة فاذن الواجب
على كل عاقل الاشتغال بالاهم فالاهم وما يكون الفائدة فيه
اتم هذا وان ارفع العلوم رتبة واعلاها درجة علم الكلام المتكفل باثبات
الصانع واتصافه بصفات الجلال والاكرام واثبات النبوة وما
يتبعها التي هي اساس الاسلام ومما صنف فيه من المختصرات
المنقحة المعتبرة والمقدمات المهذبة المحررة كتاب الفصول

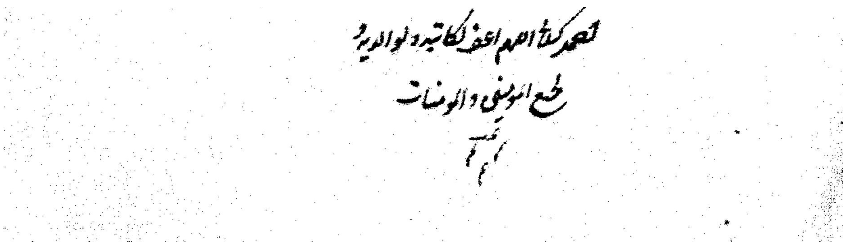
الذي

الصفحة الأولى من نسخة (ع)



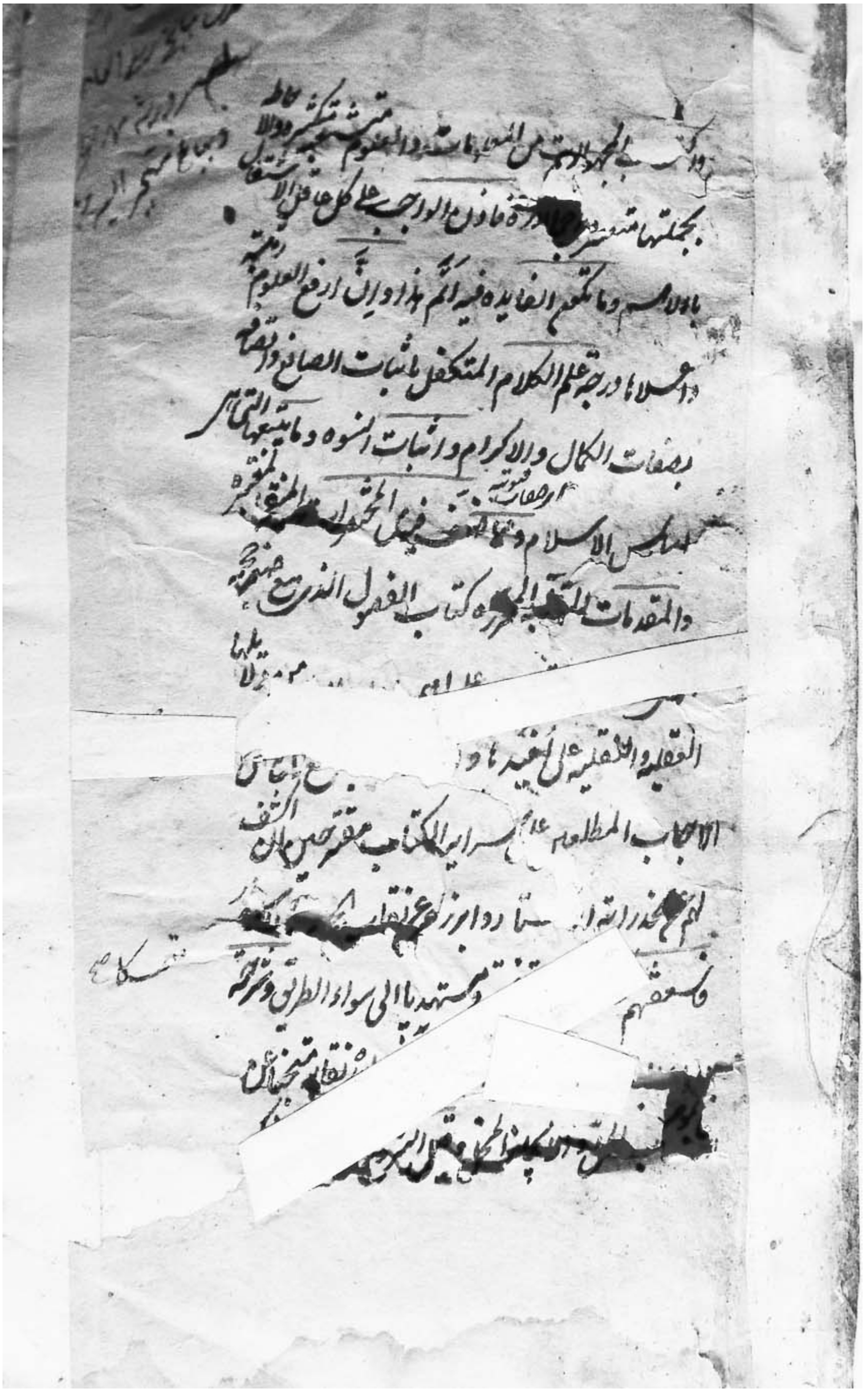
٦٩

وتفكر بقوة بصيرته في خلقه أي في خلق نفسه وشاهد هذه الحكم المودعة
في بنيته مما امتلأت من فطرتها مجلدات علم التشريح يجب عليه أن
يعرف أن الخالق عز وعلا لم يخلق هذه المخلوقات عبثاً كما قال أفحسبتم أنما
خلقناكم عبثاً كان لغرض لا محالة فيجب عليه معرفة غرض الخالق من خلقه ويعلم أن ذلك



الحمد لله اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات
آمين

الصفحة الأخيرة من نسخة (ع)


بجلتها ... فان الواجب على كل عاقل الاشتغال
بالاهم وما تعم الفائدة فيه اتم هذا وان ارفع العلوم رتبة
واعلاها درجة علم الكلام المتكفل باثبات الصانع ...
بصفات الكمال والاكرام واثبات النبوة وما يتبعها التي هي
... الاسلام ...
والمقدمات ... كتاب الفصول الذي ...
العقلية والنقلية ...
الاحباب المطالعين ... الكتاب ...
... سواء الطريق ...

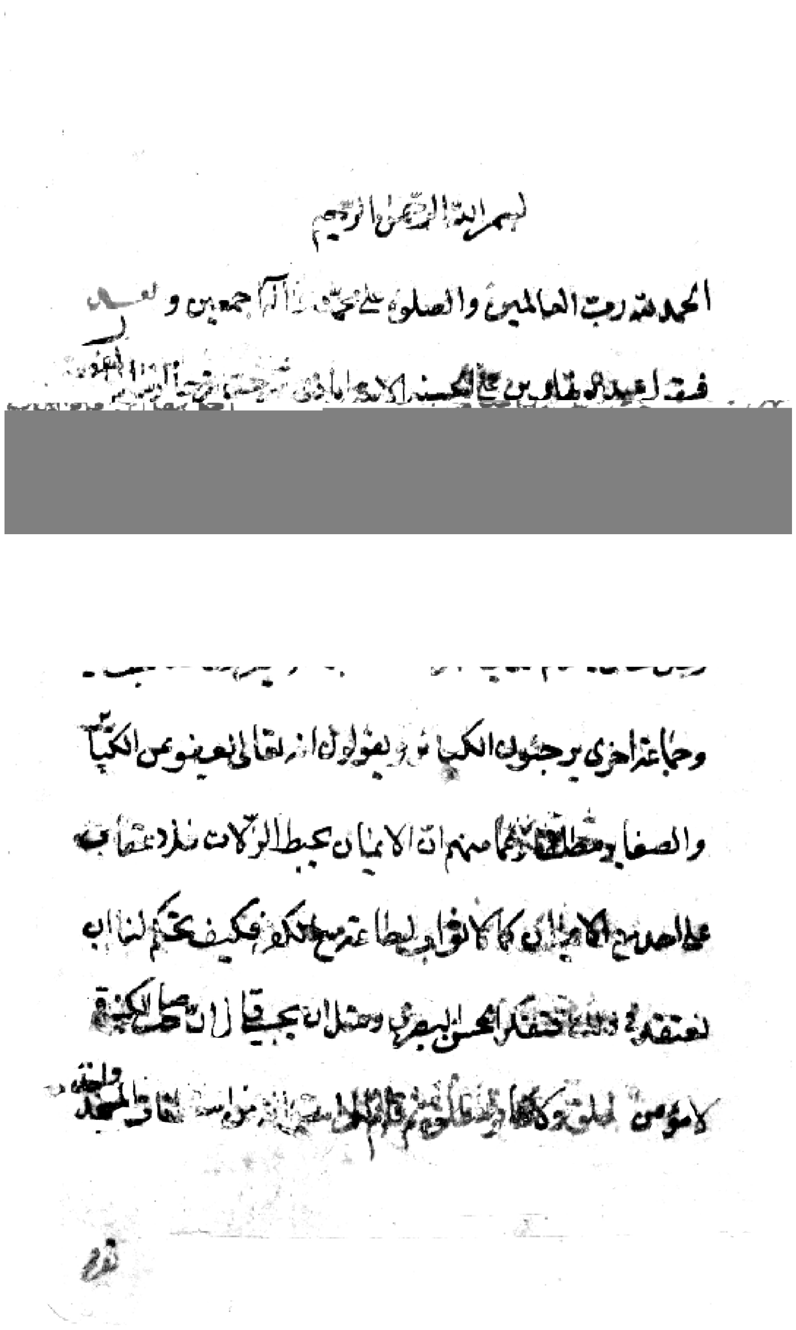
الصفحة الأولى من نسخة (ث)

وشهيق خالدين فيها وخسر خسرانا مبينا وهادم الذين ينادون
من مكان بعيد واولئك هم الخاسرون وفقنا الله واياكم
لسعادة الدار الاخرة بملازمة وظايف عبادة الخالق
عز وتعالى بمحمد وعترته الطاهرة ويرحم الله عبدا قال امينا
هذا ما تيسر لنا في شرح هذه الرسالة مما تحت يد القريحة
الفاترة واللفظة القاصرة وامكن منه الزمان العقوق
والمكان المخفوق مع تراكم الغموم وتلاطم امواج الهموم والملال
مع وفي عليه النظر بعين الرضاء والقبول لا ذكر نام تفاقم الاعذار
الغزير معها الاصطبار وانه اسال الله ان يقبله بفضله والعافية
كما وفق لاتمامه فلم ينفع به الطالب ويجعله ذخرا ليوم الدين
والختم الكلام حامدا مصليا على نبيه خاتم النبيين واله
المعصومين والسلم عليهم اجمعين وصلى الله على محمد واله
الطاهرين تمت هذه الرسالة بعون
الله المعين الحقير ابن نظام الدين
محمد ابو الحسن الرودسري(؟)
سنة ١٩٣

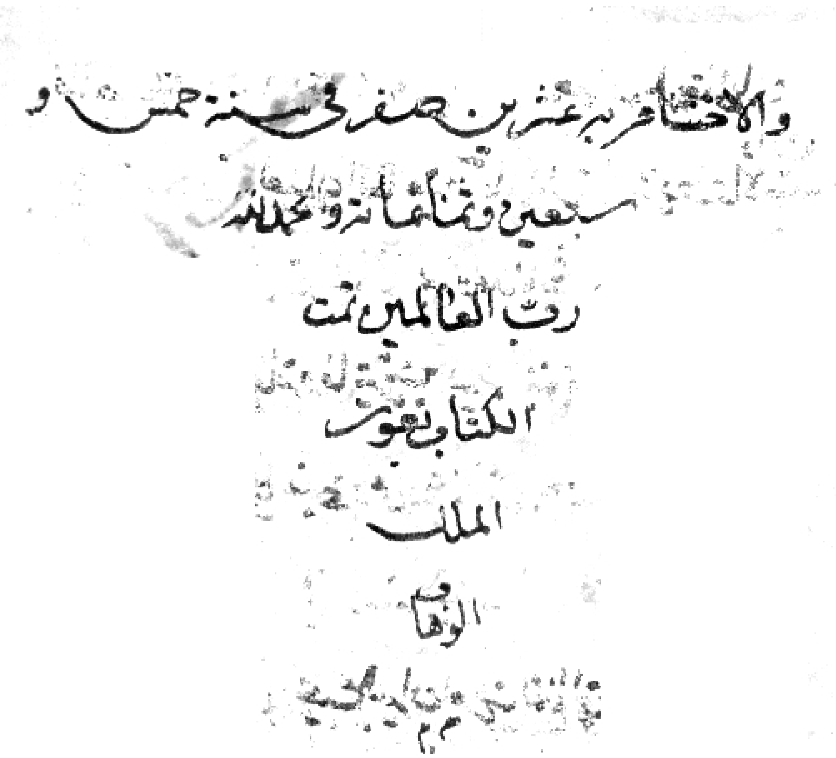
الصفحة الأخيرة من نسخة (ث)

من اثبات واجب الوجود وصفاته وما يترتب عليها من النبوة والامامة والمعاد
فلنقطع الكلام على نصيحة وهي ان من نظر بعين عقله وتفكر بقوة بصيرته في خلقته
اي في خلق نفسه وشاهد هذه الحكم المودعة في بنيته تماما تلاه من قطرايها
مجلدات علم التشريح يجب عليه ان يعرف ان الخالق عز وعلا لا يخلق هذه الادوات
عبثا واذا لم يكن عبثا كان لغرض عائد اليه وذلك مستحيل لاستحالة [illegible]
غرض الخالق من خلقه ويعلم ان ذلك الغرض عائد اليه وذلك بفضله وكرمه
ولا يضيعه اي ذلك الغرض بتفريطه وجهله بل يهتم بتحصيله ما استطاع فان
ما ذكرناه مطلب بقوله تعالى اما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها والا شقي
شقاوة بينا ودخل تحت قوله تعالى واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير
وشهيق خالدين فيها وخسر خسرانا مبينا وصار من الذين ينادون من
مكان بعيد واولئك هم الخاسرون وفقنا الله واياكم لسعادة الدارين الاخرة
بملازمة بمضائف عبادة الخالق عز وتعالى بمحمد وعترته الطاهرين ويرحم الله
عبدا قال امين هذا ما تيسر لنا في شرح هذه الرسالة مما سمحت به القريحة الفاترة
والفطنة القاصرة واكثر هذا الزمان العنوف والمكان المخوف مع تراكم الغموم
وتلاطم امواج الهموم والمامول ممن وقف عليه النظر بعين الرضى والتجاوز
لما ذكرنا من تراكم الافكار العزيرة ومعها الاضطرار والله اسئل ان يقبله بفضله
وانعامه كما وفق لاتمامه وان ينفع به الطالبين ويجعله ذخرا الى يوم الدين وليختم
هذا الكلام حامدين لله تعالى مصلين على نبيه محمد خاتم النبيين وآله المعصومين
السلام عليهم اجمعين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين الانجبين وسلم تسليما وقد وقع الفراغ
والاتمام لهذه الحاشية الشريفة للاستاذ المحقق الاعظم الاسترابادي في اليوم الخامس
والعشرين من شهر ذي القعدة ١٠٥٢ سنة والحمد لله رب العالمين بقلم الاقل الجاني حسن
بن عبد الله البحراني الستراوي مولدا والمنا [illegible]
والنجف مسكنا
عفي عنهم [illegible]

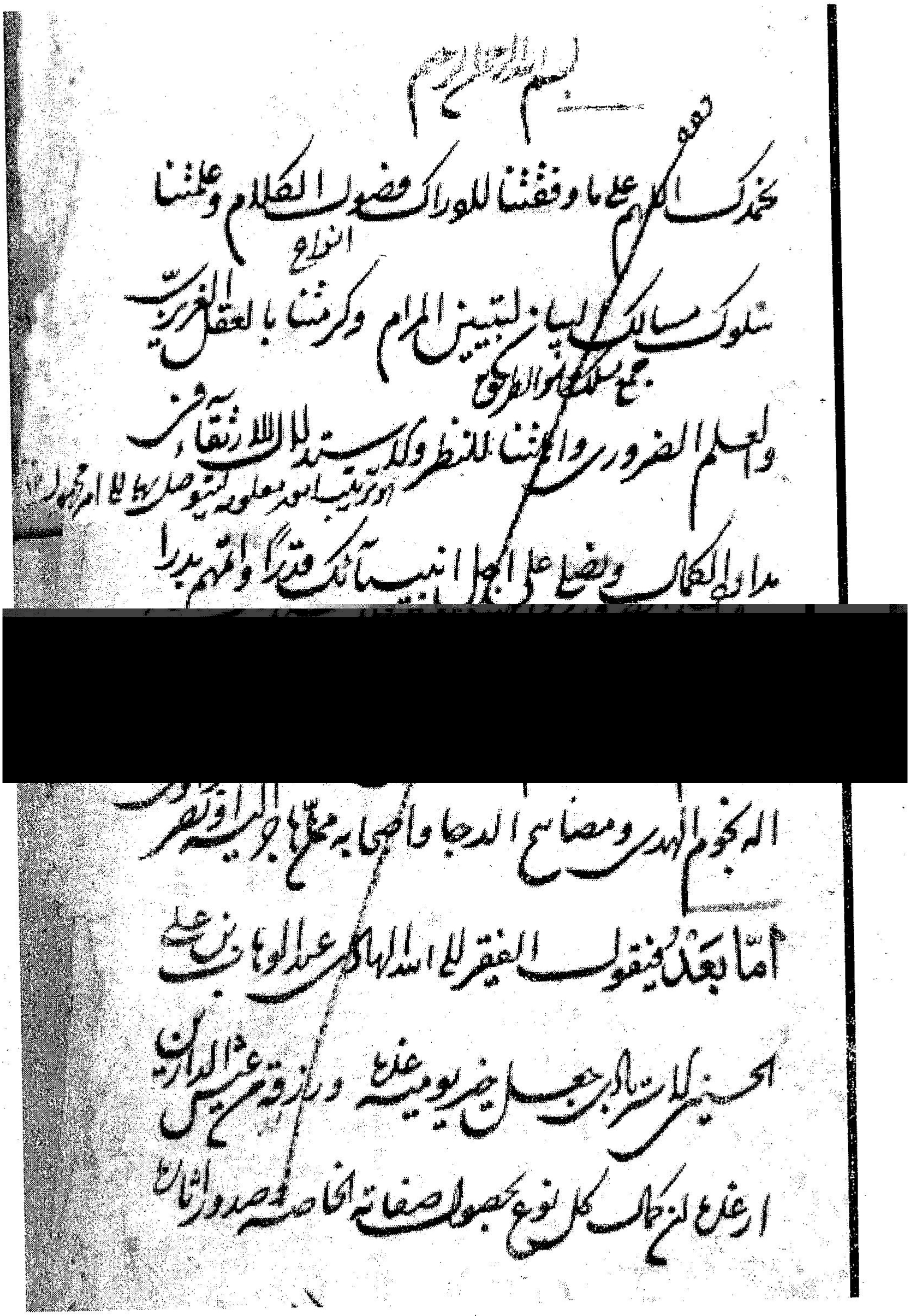
الصفحة الأخيرة من نسخة (ص)


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين وبعد
وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون ان الله تعالى يعفو عن الكبائر
والصغائر ... منهم ان الايمان يحبط الزلات ...

الصفحة الأولى من نسخة (م)


والاختتام بعشرين صفر في سنة خمس و
سبعين وثمانمائة والحمد لله
رب العالمين تمت
الكتاب بعون
الملك
الوهاب

الصفحة الأخيرة من نسخة (م)



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على ما وفقتنا لادراك مضمون الكلام وعلمتنا

سلوك مسالك البيان لتبيين المرام وكرمتنا بالعقل الغريزي

والعلم الضروري وامرتنا بالنظر والاستدلال للارتقاء

مدارك الكمال ونصلي على اجل انبيائك قدرا واتمهم بدرا

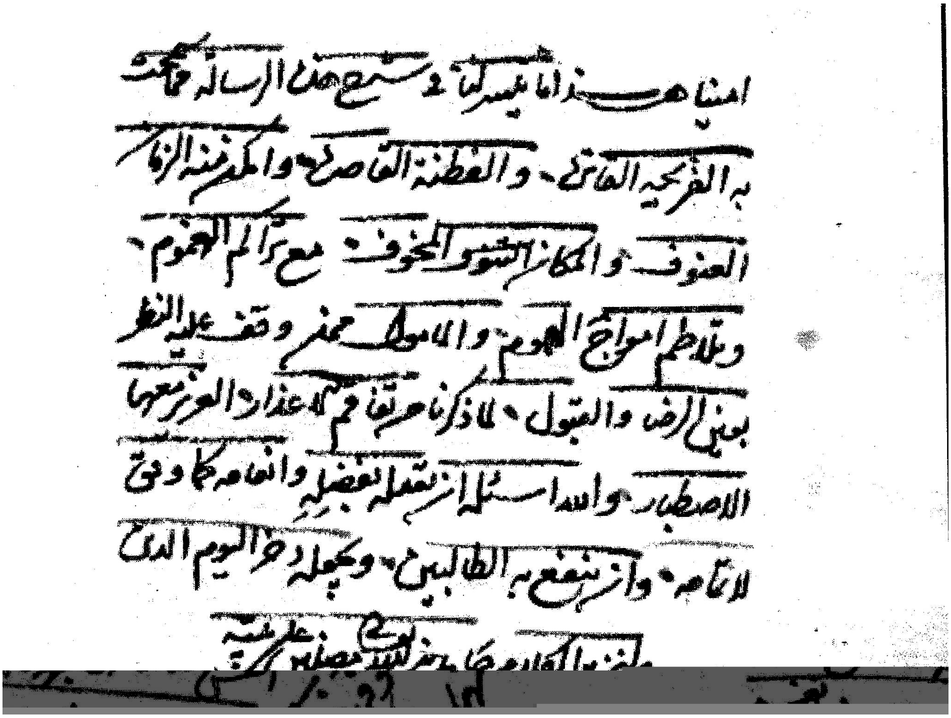
اله نجوم الهدى ومصابيح الدجى واصحابه ...

اما بعد فيقول الفقير الى الله الهادي عبد الوهاب بن علي

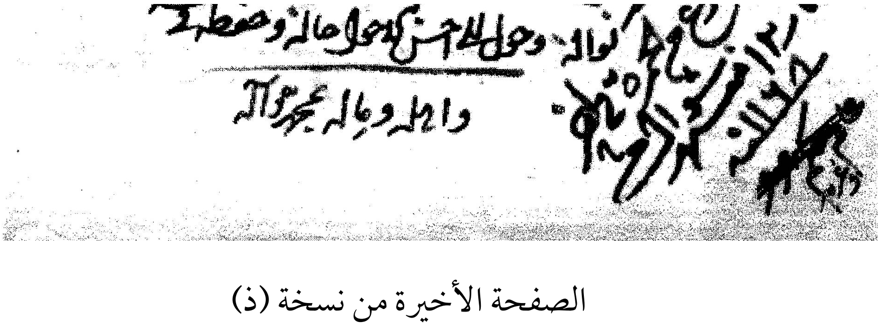
الحسيني الاسترابادي جعل خير يوميه غده ورزقه من عيش الدارين ارغده

ان كمال كل نوع بحصول صفاته الخاصة لمصدر اثاره

الصفحة الأولى من نسخة (ذ)

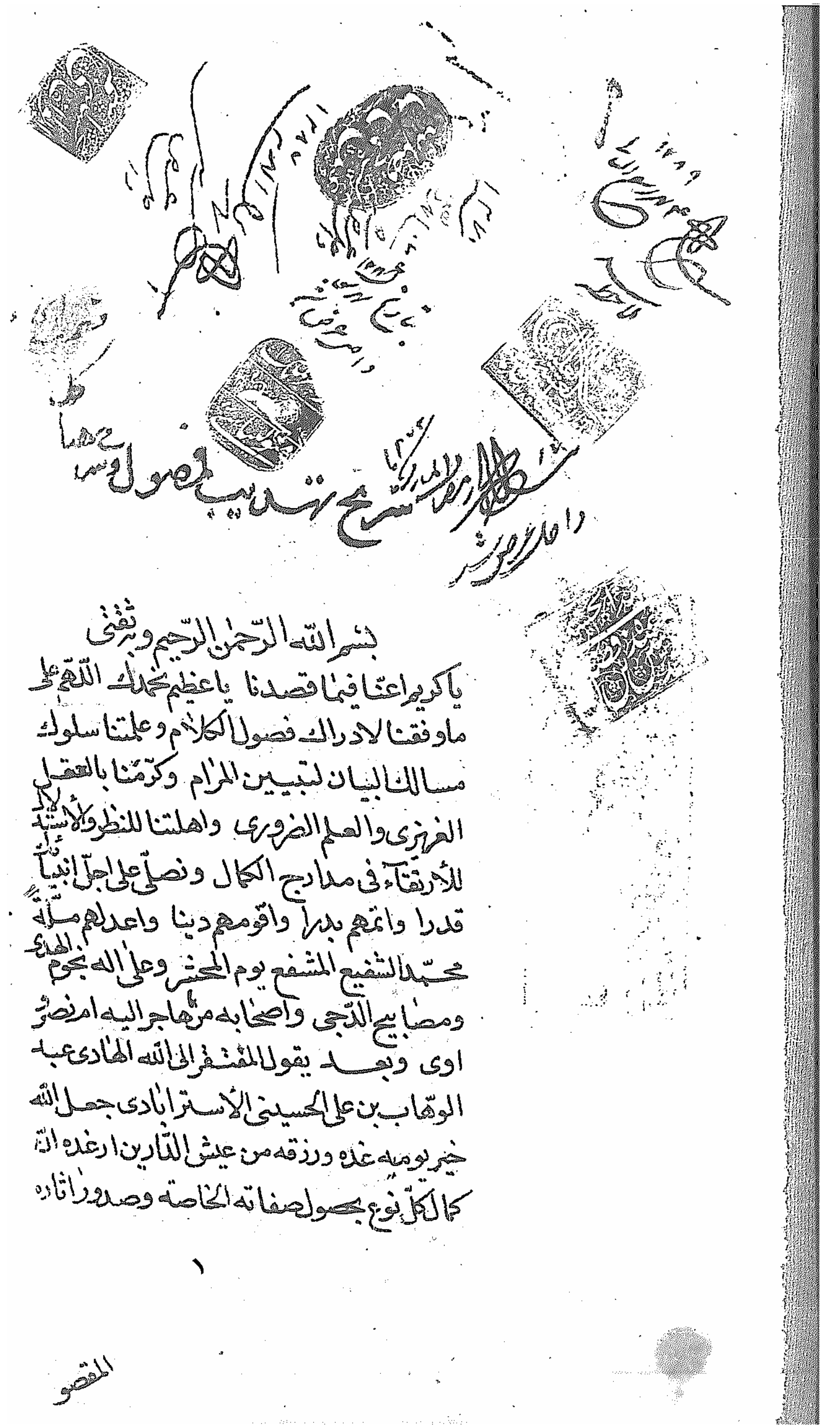


انتهى هذا ما تيسر لنا في شرح هذه الرسالة مع ما جادت
به القريحة الفاترة والفطنة القاصرة والمكن منه الزمان
العنوف والمكان المشوب بالخوف مع تراكم الهموم
وتلاطم أمواج الغموم والأموال محض وقف عليه الناظر
بعين الرضا والقبول لا ذكر ما هو تفاحم له عذرا للعزم معها
الاصطبار والله أسأله أن يتقبله بفضله وإنعامه كما وفق
لإتمامه وأن ينفع به الطالبين ويجعله في اليوم الذي



نواله وحول الله حسن أحواله وحفظه
والله وبالله بحمد وآله

الصفحة الأخيرة من نسخة (ذ)

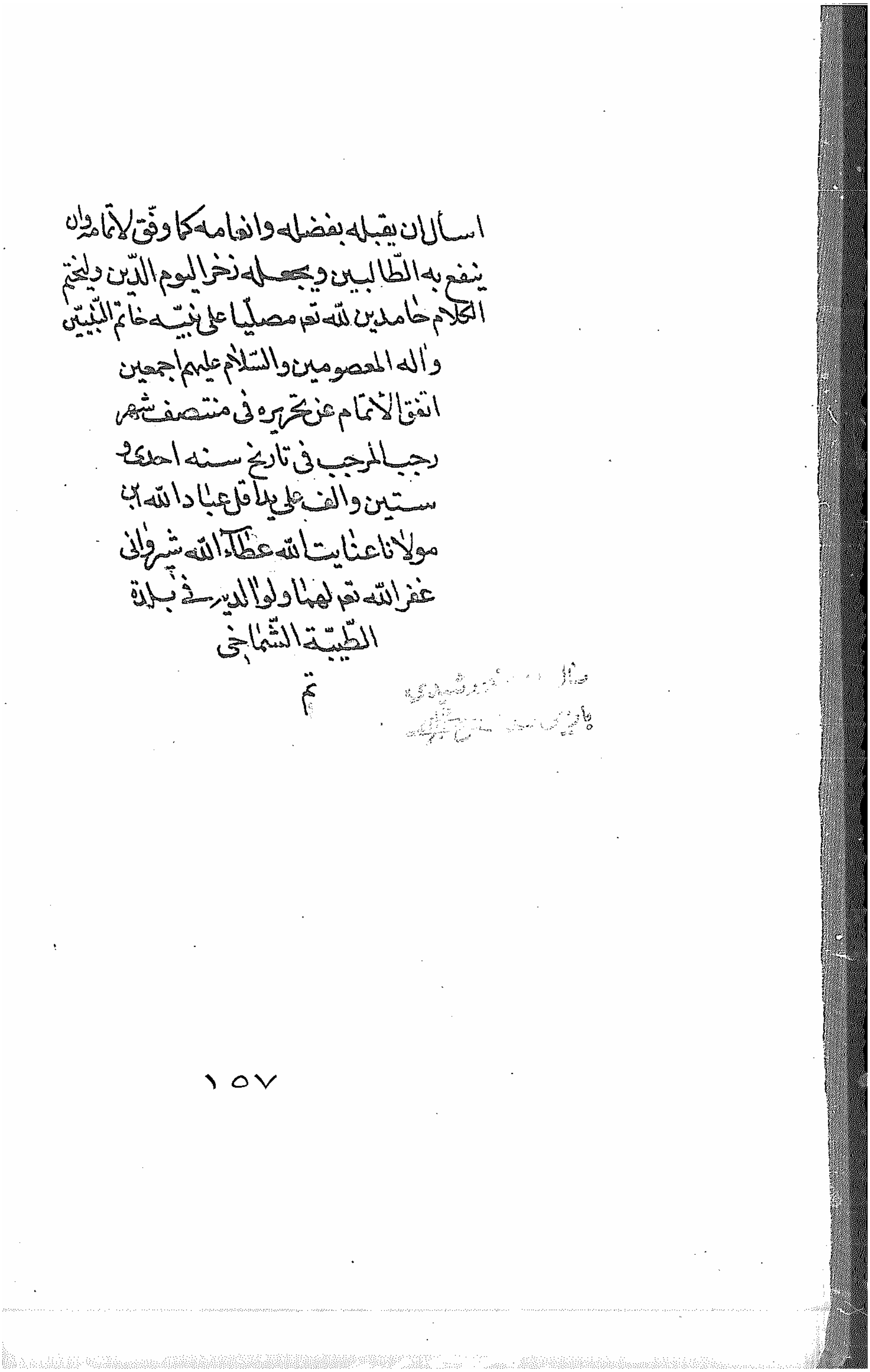


بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي
يا كريم اعنا فيما قصدنا يا عظيم نحمدك اللهم على
ما وفقنا لادراك فصول الكلام وعلمتنا سلوك
مسالك البيان لتبيين المرام وكرمتنا بالعقل
الغريزي والعلم الضروري واهلتنا للنظر والاستدلال
للارتقاء في مدارج الكمال ونصلي على اجل انبياءك
قدرا واتمهم بدرا واقومهم دينا واعدلهم ملة
محمد الشفيع المشفع يوم المحشر وعلى آله نجوم الهدى
ومصابيح الدجى واصحابه من هاجر اليه او نصر
اوى وبعد يقول المفتقر الى الله الهادي عبد
الوهاب بن علي الحسيني الاسترابادي جعل الله
خير يوميه غده ورزقه من عيش الدارين ارغده انه
كما لكل نوع بحصول صفاته الخاصة وصدور آثاره

١

المقصو

الصفحة الأولى من نسخة (ر)


اسأل ان يقبله بفضله وانعامه كما وفق لاتمامه وان
ينفع به الطالبين ويجعله ذخرا ليوم الدين ولنختم
الكلام حامدين لله تع مصليا على نبيه خاتم النبيين
وآله المعصومين والسلام عليهم اجمعين
اتفق الاتمام عن تحريره في منتصف شهر
رجب المرجب في تاريخ سنه احدى و
ستين والف على يد اقل عباد الله ابن
مولانا عنايت الله عطاء الله شروانى
غفر الله تع لهما ولوالديه في بلدة
الطيبة الشماخى
تم

١٥٧

الصفحة الأخيرة من نسخة (ر)

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

نحمدك اللهم على ما وفّقتنا لإدراك فصول الكلام، وعلّمتنا سلوك مسالك البيان لتبيين المرام، وكرّمتنا بالعقل الغريزي[2]، والعلم الضروري، وأهّلتنا للنظر والإستدلال، للإرتقاء في مدارج الكمال، ونصلّي على أجلّ أنبيائك قدراً، وأتمّهم بدراً، وأقومهم ديناً، وأعدلهم ملّة، محمّد الشفيع المشفَّع يوم المحشر، وعلى آله نجوم الهدى، ومصابيح الدجى، وأصحابه ممّن هاجر إليه، أو نصر وآوى.

---

(١) في نسخة «ح» بعد البسملة: وأسألك التوفيق يا كريم. وفي «ع» يا كريم أعنّا فيما قصدنا يا عظيم. وفي «ص»: وعليك الاعتماد يا كريم. والظاهر أنّ هذه العبارة من النّساخ، ولذلك لم نثبتها في المتن، لاختلاف ألفاظها.

(٢) في حاشية «ع»: العقل قسمان: غريزيّ وكسبي، فالأول: لا مدخل للكسب فيه، ولهذا قال: وكرَّمتنا؛ لأنّه منه سبحانه وتعالى، يلزمه العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، ولهذا أتْبعه بالعلم الضروري. والقسم الثاني من العقل: هو الحاصل للمكلّف بسبب الرياضة واستخدام الآلات، والكاسب بهذا المكلّف، ولهذا قال: وأهّلتنا، وبهذا يحصل العلم بالأمور النظرية، ولذلك قال: للنظر... إلى آخره. اُنظر: الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٧٧، رسالة الحدود والحقائق. تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي: ١٧١، المقصد الثاني، الفصل الخامس في الأعراض.

وبعد فيقول المفتقر إلى الله الهادي، عبد الوهاب بن علي الحسيني الاسترآبادي ـ جعل الله خير يوميه غده[١]، ورزقه من عيش الدارين أرغده ـ: إنَّ كمال كلّ نوع بحصول صفاته الخاصة[٢]، وصدور آثاره المقصودة منه، وتميّز الإنسان عن غيره؛ إنّما هو بما أُعطي من القوة النطقية[٣]، وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية، وأهليته

(١) في حاشية «ح»: هذا مأخوذ من كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون». قال المصنّف: كون غده خير من يوميه؛ حذراً من استواء اليومين. من الشارح ﵀.

لم نجد هذا الحديث مروياً عن أمير المؤمنين عليه السلام بهذا اللفظ، بل وجدناه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام الصادق عليه السلام، في الأمالي للصدوق:٣٩٣، ٦٦٨، المجلس «٦٢» و«٩٥». عوالي اللئالي لابن أبي جمهور الإحسائي:١/ ٢٨٤، الفصل العاشر، ح١٢٩. أمّا المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام فهو: «... من اعتدل يوماه فهو مغبون...». الأمالي للطوسي:٤٤٧، الجزء الخامس عشر.

(٢) في حاشية «ع»: لا يخفى أنَّ الله سبحانه وتعالى خلق وميّز كلّ نوع عن غيره، بصفات خاصة وأغراض مقصودة منه، فإن حصلت له تلك الصفات، وصدرت منه تلك الأغراض، كان كامل وموصوف بالكمال بصفاته عمّا عداه، بما هو أكمل من الصور والأشكال. وإن لم يتصف بالقسمين، كان أنقص كمالاً ممّا هو دونه، فإذا عرفت ذلك، فالصفات الخاصة بنوع الإنسان، القوة الناطقة وما يترتب عليها من إدراك المعقولات، والأغراض المطلوبة منه، معرفة مكلِّفه، وتكليفه، ومبلغه، وحافظه، وغايته، فإن اتصف بذلك، ارتقى درجة الكمال عند ذي الجلال، وإلّا وقع في حضيض النقصان، عن أدنى مراتب الحيوان، كما إليه الإشارة في القرآن.

(٣) القوة الناطقة (الملكية): هي التي بها التفكّر، والتميّز، والنظر في حقائق الأمور. وآلتها التي تستعملها من البدن والدماغ، وقد تسمّى هذه نفساً ناطقة. الألفين للعلّامة الحلّي:١٥٧، المائة الثانية، التاسع والسبعون، قوى النفس. والقوة الناطقة ـ ايضاً ـ: هي قوة في الإنسان، يدرك بها المعاني الكلّية، والأمور العقلية، يمتاز بها عن سائر الحيوانات، تفيده في استخراج قواعد كلّية علمية، متعلّقة بالدنيا وبالآخرة. أُنظر: شرح أصول الكافي للمازندراني:٢/ ٣٥٣.

للنظر والإستدلال، واكتساب المجهولات من المعلومات، والعلوم متشعبة متكثّرة، والإحاطة بجملتها متعسّرة، بل متعذّرة. فإذاً الواجب على كلّ عاقل، الإشتغال بالأهم، وما تكون الفائدة فيه أتم. هذا وإنَّ أرفع العلوم رتبة، وأعلاها درجة، علم الكلام، المتكفّل بإثبات الصانع، واتصافه بصفات الجلال والإكرام، وإثبات النبوة وما يتبعها، التي هي أساس الإسلام. وممّا صنّف فيه من المختصرات المنقَّحة المعتبرة، والمقدّمات المهذَّبة المحررة «كتاب الفصول» الذي هو مع صغر حجمه، قد احتوى من أصوله وقواعده على أهمّها وأولاها، ومن دلائلها العقلية والنقلية على أفيدها وأجلاها، فاجتمع إليَّ نفرمن الأحباب، المطّلعين على سرائر الكتاب، مقترحين أن أكشف لهم عن مخدّراته الأستار، وأُبرز لهم عن نقاب الحجاب الأسرار، فأسعفتهم متمسكاً بحبل التوفيق، ومستهدياً إلى سواء الطريق، وشرحته بعون الله شرحاً يذلّل صعابه، ويميط[1] عن خرائده[2] نقابه، متجنّباً عن إلاطناب[3] الممل، والإيجاز المخل، وقبل الشروع في المقصود، نذكر مقدّمة نافعة، فنقول: إنَّ الأحكام الشرعية منها ما يتعلّق بكيفية العمل، وتسمّى: فرعية وعملية، ومنها ما يتعلّق بالإعتقاد، وتسمّى: أصلية واعتقادية، والعلم المتعلّق بالأُولى، يسمّى: علم الشرائع والأحكام؛ لأنّها لاتستفاد إلاّ من جهة الشرع، ولا يتبادر الذهن من الأحكام إلّا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات؛ لأنّ ذلك أشهر مباحثه. وكانت الأوائل من الصحابة والتابعين، بصفاء عقائدهم ـ ببركة صحبة

---

(١) يميط: ماطَ عني مَيْطاً ومَيَطاناً، وأَماط: تَنَحّى وبعُد وذهب. لسان العرب لإبن منظور:٧/ ٤٦٣، ميط.

(٢) الجارية الخريدة: هي التي لم تمس قط. معجم مقاييس اللغة لاحمد بن فارس زكريا:٢، خرد ١٧٦. والمراد منه الكشف عن غوامضه ومبهماته.

(٣) الإطناب: بسط الكلام لتكثير الفائدة. الفروق اللغوية لابي هلال العسكري:٥٦، رقم «٢٠٨».

النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وقرب العهد بزمانه، ولقلّة الوقائع والإختلافات، وتمكّنهم من المراجعة إلى الأئمّة المعصومين والثقات ـ مستغنين عن تدوين العِلْمَين، وترتيبها أبحاثاً، وأُصولاً[١]، وفصولاً، إلى أن كثرت الفتن بين المسلمين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، فاشتغلوا بالنظر[٢] والإستدلال، وتدوين المسائل بأدلّتها، وإيراد الشُبَه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والإصطلاحات، وتبيين المذاهب والإختلافات، وسَمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلّتها التفصيلية بـ«الفقه» ومعرفة أحوال الأدلّة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ«أصول الفقه» ومعرفة العقائد عن أدلّتها بـ«الكلام» لأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة، ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية، خصوصاً بين المعتزلة[٣] والأشاعرة[٤].

---

(١) (وأُصولاً) لم ترد في «ص».

(٢) النظر: إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة؛ لأجل الوصول إلى المطلوب. المنطق للمظفر: ٢٣.

(٣) المعتزلة: فرقة كبيرة مستقلّة منقرضة. وأطلق هذا الاسم على واصل بن عطاء وجماعته، المعتزلين عن مجلس الحسن البصري، أواخر العهد الأموي؛ بسبب الخلاف حول مرتكب الكبيرة من هذه الأمة. وقيل: إنّ تسميتهم حدثت بعد الحسن، وذلك أنّ عمرو بن عبيد لـمّا مات الحسن وجلس مجلسه، اعتزله واصل في نفر من أصحابه، فسمّاهم قتادة بالمعتزلة. ويقال للمعتزلة: أهل العدل والتوحيد، كما يقال لهم القدرية، والمعطلة، لقولهم بنفي الصفات عن الباري. والمعتزلة قسمان: المعتزلة البغدادية، والمعتزلة البصرية. ويتفرّع من القسمين أكثر من عشرين فرقة. اُنظر: معجم الفرق الاسلامية لشريف الأمين: ٢٢٦ـ ٢٢٨.

(٤) الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن الأشعري، من عقيدتهم أنّهم أنكروا التأثّر، وأنكروا العلّة والمعلول في عالم الخلق إنكاراً تاماً، وقالوا بالجبر أي إنّ أفعال الإنسان وأعماله مخلوقة. ويمكن القول: إنّ مذهب ←

أمّا المعتزلة، فهم أصحاب واصل بن عطاء[١]، اعتزل عن مجلس الحسن البصري[٢]، حين دخل على الحسن رجل، فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعة[٣] يكفّرون صاحب الكبيرة، وجماعة أخرى يرجئون[٤] الكبائر، ويقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتفكّر الحسن البصري وقبل أن يجيب، قال واصل: أنا لا أقول[٥]: إنّ صاحب الكبيرة مؤمنٌ مطلقاً، ولا كافرٌ مطلقاً. ثمّ قام إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، وأخذ يقرّر على جماعة من أصحاب الحسن: أنّ صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وأثبت المنزلة

الأشعري كان ردّ فعل مضادٍّ لـمّا ذهب إليه المعتزلة. أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠ ــ ٤٤. معجم الفرق الاسلامية لشريف الامين: ٣٥ـ٣٧، موسوعة الفرق والجماعات للحنفي: ٨٢ـ٨٤.

(١) واصل بن عطاء: أبو حذيفة، مولى بني ضبّة، ويقال: مولى بني مخزوم. مولده بالمدينة سنة ثمانين، ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة. وله من الكتب كتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب الفتيا، وكتاب التوحيد. أُنظر: الفهرست لإبن النديم: ٢٠٢ – ٢٠٣، حرف الواو. وفيات الأعيان لإبن خلكان: ٣/ ٢١٢، حرف الواو. تاريخ الإسلام للذهبي: ٨ / ٥٥٨ – ٥٥٩. سير أعلام النبلاء للذهبي: ٥/٢٩٤.

(٢) الحسن بن يسار البصري: ولد بالمدينة سنة إحدى وعشرين للهجرة، وكانت أمّه خيرة مولاة لأم سلمة، ثمّ نشأ بوادي القرى، وصار كاتباً في إمرة معاوية للربيع بن زياد متولي خراسان، كان يرسل كثيراً ويدلس. وقال البزاز: كان يروي عن جماعة لم يسمع منهم. وتوفي سنة عشر ومائة، وعمره تسع وثمانون سنة، وقيل: ست وتسعون سنة. أُنظر: الفهرست لابن النديم: ٢٨٣. وفيات الأعيان لإبن خلكان: ١/ ٢٢٦ـ٢٢٧. سير أعلام النبلاء للذهبي: ٤/ ٦٤١ـ٦٤٢. تذكرة الحفاظ للذهبي: ١/ ٥٧.

(٣) هي وعيدية الخوارج، كما ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات: ٢٧/ ٢٤٥.

(٤) في حاشية «ح»: وهم أصحاب المرجئة. من الشارح ﵀.

(٥) في «ص» زيادة: (كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف).

بين المنزلتين[١]. ويقول: المؤمن إسم مدح، والفاسق لا يستحقّ المدح، فلا يكون مؤمناً، وليس بكافر أيضاً؛ لإقراره بالشهادتين؛ ولكونه فاعل للخيرات، فإذا مات بلا توبة خُلِّد في النار؛ إذ ليس في الآخرة إلّا فريقان، فريق في الجنة، وفريق في السعير[٢]، لكن يُخفّف عليه، وتكون دركته[٣] فوق دركات الكفّار.

فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل[٤]. فسُمّيَ هو وأصحابه بالمعتزلة، وهم سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم: بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي[٥] وذلك[٦] هو العدل، ونفيهم الصفات الزائدة، والمعاني القديمة، وهو التوحيد. وقالوا:

(١) المنزلة بين المنزلتين: هو العلم بأنّ من ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس بمؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والمدح؛ لأنّه يلعن ويتبرّأ منه، وليس بكافر، ولا حكمه حكم الكافر، في أنّه لا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يصلّى عليه، ولا يزوّج، فله منزلة بين المنزلتين. أُنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي:٧١، المنزلة بين المنزلتين. وقال الشريف المرتضى: هي القول بأنّ للفاسق منزلة متوسطة، بين منزلة الكافر والمؤمن، المستحق للثواب في الاسم والحكم. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٨٤، الحدود والحقائق.

(٢) اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَمَنْ حَوْلَها وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ سورة الشورى ٤٢/ ٧.

(٣) الدَّرْكُ والدَّرَكُ: أَقصى قَعْر الشيء. وروي عن ابن مسعود أنّه قال: الدَّرْكُ الأَسفل توابيتٌ من حديد تُصَفَّدُ عليهم في أَسفل النار. قال أَبو عبيدة: جهنم دَرَكاتٌ أَي منازل وأَطباق. لسان العرب لابن منظور: ١٠/ ٥٠٩ـ٥١٠.

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٢٢ـ٢٣، الفصل الأول، المعتزلة، الواصلية. الوافي بالوفيات للصفدي: ٢٧/ ٢٤٥. شرح المواقف للجرجاني:٨/ ٤٠٩ـ٤١٠، خاتمة المرصد الرابع.

(٥) في حاشية «ح»: أي يجب عندهم عقاب العاصي، سواء كان مؤمناً أو كافراً. من الشارح ﵀.

(٦) في حاشية «ح»: أي ذلك عندهم؛ لأنّه يجوز عندهم العفو عن الصغائر والكبائر.

إنَّ كلامه[١] تعالى مخلوق مُحْدَث، وبأنّه تعالى غير مرئيّ في الآخرة، وبأنّ الحُسن والقبح عقليّان، ويجب رعاية المصلحة في أفعاله تعالى، وأنَّ العبد فاعل لأفعاله، بالقدرة والإختيار، وأنَّ القدرة قبل الفعل. ثمّ بعد ذلك افترقوا عشرين فرقة، يكفّر بعضهم بعضاً[٢].

وأمّا الأشاعرة، فهم أصحاب أبي الحسن الأشعري[٣]، وكان تلميذاً لأبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي[٤] ـ من معتزلة البصرة ـ سأله يوماً: ما تقول في ثلاثة أخوة، مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟. فأجاب أبو علي: الأول يثاب بالجنَّة، والثاني يعاقب بالنّار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإنْ

(١) في «ث»: (كلام الله).

(٢) أُنظر: الملل والنحل:٢١، المعتزلة. الوافي بالوفيات للصفدي:٢٧/ ٢٤٥ ــ ٢٤٦. شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٤١٠ـ٤١١، خاتمة المرصد الرابع.

(٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبيد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري. وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفي بها، وكان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور، وكان الأشعري أولاً معتزلياً، وقال بعض البصريّين: ولد الأشعري في سنة ستين ومائتين، ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:٩/ ٢٦٢. وفيات الأعيان لابن خلكان:٢/ ١٣٥ـ١٣٦.

(٤) الجبائي: هو ابو علي محمّد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان المعروف بالجبائي. ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين، ومات في شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة. رأس المعتزلة، كان متكلّماً، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحّام البصري، رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الإعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري شيخ السنّة علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:٩/ ٤٣ــ٤٤. الأنساب للسمعاني:٢/ ٣٦. معجم البلدان للحموي:٢/ ٩٧. وفيات الاعيان لابن خلكان:٢/ ٣٥٨. لسان الميزان لابن حجر:٥/ ٢٧١.

قال الثالث: يا ربّ لِمِ أمتّني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر، فأؤمن بك وأطيعك، فأدخل الجنَّة؟ فقال: يقول الرب: إنّي كنت أعلم منكَ، إنَّك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً. فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يارب لِمَ لم تمتني صغيراً، لئلّا أعصي، فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، وقال: الكلُّ واقع بمشيئة الله وإرادته، و لا مجال فيه لاختيار العبد. واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة[١]، وإثبات ماورد به ظاهر السنّة، ومضى عليه جماعة من السلف، فسمّوا أنفسهم أهل السنّة والجماعة[٢].

ومِن مذهبهم: إنّه لا خالق سواه تعالى، وكلّ فعل يقع فهو بخلقه وإيجاده، ولا اختيار للعبد، وإنّه تعالى متّصف بالصفات القديمة، مثل العلم والقدرة وغير ذلك، وإنّه يصحّ رؤيته تعالى في الآخرة، ولا يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصي، بل إن

(١) أُنظر: وفيات الاعيان لابن خلكان:٢/ ٣٥٨. شرح المواقف للجرجاني:٨/ ٢١٨ــ٢١٩، المرصد السادس، المقصد السادس.

(٢) في حاشية «ح»: وفي طريق الخاصة، إنّهم إنما سُمّوا أهل السنّة والجماعة؛ لأنَّ معاوية لـمّا سبَّ علياً عليه السلام على المنابر سنيناً متوالية، ومضى عليه جماعة من خلفاء بني أمية، إنقطع ذلك بعدما وصلت النوبة إلى بني العباس، فكان أتباع بني أُمية ومعتقدوا أمرهم، فيما بينهم، يعملون بسنّة معاوية لعنه الله، وإذا أرادوا تعريف أحد من إخوانهم إلى شياطينهم بطريق الرمز، قالوا: فلان من أهل السنة والجماعة. أي من أهل سُنّة معاوية في سبّ عليّ عليه السلام، وما مضى عليه جماعة خلفاء بني أُميّة لعنهم الله، ولـمّا طال الزمان، واندرس الصدر الأول من هؤلاء الأعادي، وشنّع عليهم محبّوا أهل البيت عليهم السلام، ونسبوهم إلى النصب، اخترع متأخروهم ـ لبيان التسمية ـ وجهاً، وهو أنّهم أخذوا ما ورد على ظاهر السُنّة، ومضى عليه جماعة من الصحابة، وإلّا فأيّ سنّة وردت في أنّ أفعال العباد بخلق الله وإيجاده ؟! وأيّ الصحابة ذهب إلى أنّ العبد مجبور في فعله ؟! فانظر المقال، واعتبر الحال. من الشارح رحمه الله.

أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله[١]، ولا غرض لفعله[٢]، وكلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات، بل معنى قديم قائم بذاته، وأنَّ الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أبو بكر، ثمّ عمر، ثمّ عثمان[٣]، ثمّ عليّ عليه السلام،

(١) في حاشية «ح»: المراد بالعدل: هو التصرّف في ملكه، ولا شكّ (أنّ) كلّ ما سواه ملكه تعالى، له تصرف فيه بأيّ نوع يشاء.

(٢) في حاشية «ح»: أي أفعاله تعالى لا تعلّل بالأغراض. من الشارح رحمه الله.

(٣) ليت شعري ما الذي فعلوه وقدّموه للدين حتى صاروا أفضل من أمير المؤمنين عليه السلام!!

فقد روى الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام رواية توضّح الأمور بشكل لا لبس فيه، وهي:

كان المأمون في باطنه يحب سقطات الرضا عليه السلام وأن يعلوه المحتجّ، وإن أظهر غير ذلك، فاجتمع عنده الفقهاء والمتكلمون، فدسّ إليهم أن ناظروه في الإمامة، فقال لهم الرضا عليه السلام: «اقتصروا على واحد منكم يلزمكم ما يلزمه». فرضوا برجل يُعرف بيحيى بن الضحاك السمرقندي ولم يكن بخراسان مثله، فقال له الرضا عليه السلام: «يا يحيى سل عمّا شئت»، فقال: نتكلم في الإمامة، كيف ادعيت لمن لم يؤم، وتركت من أمّ ووقع الرضا به؟ فقال له: «يا يحيى أخبرني عمن صدّق كاذباً على نفسه أو كذّب صادقاً على نفسه، أيكون محقّاً مصيباً أو مبطلاً مخطياً؟» فسكت يحيى، فقال له المأمون: أجبه، فقال: يعفيني أمير المؤمنين من جوابه، فقال المأمون: يا ابا الحسن عرِّفنا الغرض في هذه المسألة. فقال: «لابدّ ليحيى من أن يخبر عن أئمته كذبوا على أنفسهم أو صدقوا؟ فإن زعم أنهم كذبوا فلا أمانة لكذّاب، وإن زعم أنّهم صدقوا، فقد قال أولهم (أبو بكر): وليتكم ولست بخيركم. وقال تاليه (عمر): كانت بيعته (أبو بكر) فلتة، فمن عاد لمثلها فاقتلوه، فوالله ما رضي لمن فعل مثل فعلهم إلاّ بالقتل، فمن لم يكن بخير الناس والخيرية لا تقع إلا بنعوت منها العلم، ومنها الجهاد، ومنها سائر الفضائل وليست فيه، ومن كانت بيعته فلتة يجب القتل على من فعل مثلها، كيف يقبل عهده إلى غيره وهذه صورته؟! ثم يقول على المنبر: إنّ لي شيطاناً يعتريني، فإذا مال بي فقوموني، وإذا أخطأت فارشدوني. فليسوا أئمة بقولهم إن صدقوا أو كذبوا، فما عند يحيى في هذا جواب» فعجب المأمون من كلامه، وقال: يا أبا الحسن ما في الأرض من يُحسن هذا سواك.

والأفضلية عندهم بهذا الترتيب[١].

هذا وقد ورد في الحديث: «القدريّة مجوس هذه الأُمّة»[٢] وأيضاً: «لُعنت[٣] القدرية على لسان سبعين نبيّاً»[٤] وأيضاً قال صلى الله عليه وآله وسلم ـ في حقّ القدرية ـ: «هم خصماء الله في القدر[٥]»[٦] فوقع الإختلاف في أنّ المراد بالقدرية من هم؟ فقال المعتزلة: الأشاعرة أحقّ باسم القدرية؛ لأنّهم قائلون: إنّ جميع الكائنات واقعة بقضاء الله وقدره. فكما أنَّ المجوس[٧] أحدثوا كتاباً[٨] مشتملاً على أنواع الضلالات، ونسبوه

(١) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠ـ٤١، ٤٤، الأشعرية.

(٢) التوحيد للصدوق: ٣٨٢ – باب القضاء والقدر.

(٣) وردت في جميع نسخنا المخطوطة: (لُعن)، وما أثبتناه من المصدر.

(٤) الطرائف لإبن طاووس: ٢/ ٣٥، بيان أقوال المجبّرة وردّها. وفي متشابه القرآن لإبن شهر آشوب: ٢/ ٣٠٥، باب العدل، بزيادة «والمرجئة».

(٥) في حاشية «ح»: أي في إثبات القدر، بمعنى أنّهم يقولون: جميع الأشياء بقدرته تعالى ولا اختيار للعبد.

(٦) الملل والنحل للشهرستاني: ٢١، وفيه «القدرية» بدل «هم». المواقف للايجي: ٤١٥، الموقف السادس، المرصد الثالث، المقصد الأول، تذييل في ذكر الفرق التي أشار اليها الرسول. ووردت بعبارات مختلفة في عدة مصادر أخرى منها: متشابه القرآن لابن شهر آشوب: ٢/ ٣٠٦، باب العدل. جامع الأخبار للسبزواري: ١٥٧، الفصل السادس والعشرون والمائة.

(٧) المجوس: أثبتوا أصلين اثنين، مدبرَين قديمَين، يقتسمان الخير والشر، هما: يزدان وأهرمن. إلّا أنّ المجوس الأصلية زعموا، أنّ الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدَثة. ثمّ لهم اختلاف في سبب حدوثها . وهم عدّة فرق: ١. الكُيومَرثيَّة: أصحاب المقدم الأول كيومرث. ٢.الزَّروانِيَّة: يقولون بالشخص الأعظم الذي اسمه زروان. ٣. الزَّرْدَشْتِيَّة: وهم أصحاب زردشت بن يورشب. أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١٠٨ـ١١٤.

(٨) زَنْد: وهو كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت، الذي يزعمون أنّه نبيّهم. مفاتيح العلوم لمحمد بن أحمد الخوارزمي: ٥٦.

إلى الله تعالى، كذلك هؤلاء، أحدثوا مذهب الجبر وأسندوه إلى متشابهات[١] القرآن، والعقل والنقل دلّا على تنزيه الله تعالى من القبائح، وهم خاصموه باستنادها إليه. وقالت الأشاعرة: القدرية لقب المعتزلة؛ لأنّهم نفوا كون الشرور واقعة بقدر الله تعالى، فلكثرة تلبّسهم بمسألة القدر، لُقِّبوا بهذا الإسم. وأنت خبير بأنّ المثبت للقدر، أحقّ بإسم القدرية من نافيه[٢].

واعلم أنّه لـمّا نقلت الفلسفة[٣] إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميّون، وحاولوا

---

(١) في حاشية «ح»: أي الآيات الدالّة على الجبر، وعدم الإختيار للعبد، كقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ سورة النساء ٤: ٧٨، و﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ﴾ سورة المائدة ٥: ٤٠، ومثل ذلك. من الشارح ﵀.

(٢) في حاشية «ح»: قال الفاضل التفتازاني في شرح الكشّاف، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها﴾ الأعراف٧: ٢٨: وقد ورد في الحديث الصحيح: «القدرية مجوس هذه الأُمة» فحاول كلّ من فريقي السُنّة والمعتزلة، جعل الإسم للآخر، فنُقل عن المصنّف - يعني مصنّف الكشاف -: أنَّ القدر إسم لأفعال الله تعالى خاصة، لا يفهم منه العرب إلّا هذا، فمن أدخل القدر ما ليس منه، وهو من فعل العبد، فقد أعرب فوجب أن يلقّب به، كما يلقّب الأشياء الخارجة عن العادات، بخلاف من لا يُسمّى به إلّا أفعال الله تعالى خاصة.

وذكر المطرزي في المعرّب: إنَّ القدرية هم الذين يثبتون كلّ أمر بقدر الله، وينسبون القبائح إليه تعالى، وتسميتهم العدلية بها تعكيس؛ لأنَّ الشيء إنّما ينسب إليه المثبت لا النافي، ومن زعم أنّهم أولى بهذا الإسم؛ لأنّهم يثبتون القدر لأنفسهم، فهو جاهل بكلام العرب. اُنظر: المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي: ٦٢، باب الجيم، جهم.

(٣) في حاشية «ع»: الفلسفة محبة الحكمة، والفيلسوف هو محب الحكمة، والمراد بالفلسفة هنا الحكمة، فإنّها كانت بلغة اليونانيين؛ لأنَّ الذين دوّنوا الحكمة أهل اليونان، وكانوا لا يحسنون العربية، ولا يدينون بالشرائع، إلى أن انقرضوا، وخلف من بعدهم حكماء الإسلام، فعرّبوا الحكمة، وقرّروا قواعد الحكماء، وأخذوا بالردّ عليهم، فخلطوا العِلْمَين - أعني الكلام والحكمة - كما لا يخفى.

الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، خلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتيسّر تحقيق مقاصدها، وإبطال مسائلها، وهلُمَّ جرّا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات[١] والإلهيّات[٢]، وخاضوا في الرياضيّات، ولولا اشتماله[٣] على بعض[٤] السمعيات، كالإمامة، والأمر بالمعروف، وبعض مباحث المعاد، لـمّا تميّز عن الفلسفة، وهذا هو كلام المتأخرين[٥].

إذا تمهّد هذا، فحان أن نشرع في شرح الكتاب، فنقول: رُتّب الكتاب على أربعة فصول:

الأول: في التوحيد، والثاني: في العدل، والثالث: في النبوة وما يتبعها، والرابع: في المعاد وما يتعلّق به.

---

(١) الطبيعيات: هي معرفة جواهر الأجسام وما يعرض لها من الأعراض، ومبدأ هذا العلم من الحركة والسكون. رسائل إخوان الصفا: ١/ ٧٩، الرسالة الثانية من القسم الرياضي.

(٢) الإلهيّات: هي البحث عن الله تعالى وصفاته وذاته وأفعاله، وتسمّى الإلهيّات بالمعنى الأخص. أمّا الإلهيّات بالمعنى الأعم، فهي ما يصطلح عليه بالأمور العامة، كالبحث عن الوجود والماهية، والإمكان والوجوب والإمتناع، والعلّة والمعلول، والوحدة والكثرة، وغير ذلك. أنظر الإلهيّات للسبحاني: ١/ و- ز، تصدير.

(٣) في حاشية «ح»: أي علم كلام الإسلاميين.

(٤) (بعض) أثبتناه من «ث».

(٥) في حاشية «ح»: وكلام المتقدّمين خالٍ عن الطبيعيات، والرياضيات، والفلسفة وغيرها، ممّا خالف الشريعة. من الشارح رحمه الله.

الفصل الأول

التوحيد

الفصل الاوّل

في التوحيد

أي في بيان أنَّ الله تعالى موجود واحد، وذكر صفاته الثبوتية، والسلبية، وعنوَنَ[١] الفصل بالتوحيد؛ لأنّه أهمّ مطالبه.

أصلٌ[٢]: ـ أي قاعدة كلّية ـ تبنى عليه مباحث التوحيد. **كلّ من أدرك شيئاً**، الإدراك[٣]: قد يطلق على كون حقيقة الشيء حاضرة عند المُدرِك[٤]، سواء كان بنفسها،

(١) في حاشية «ح»: عنون الفصل: أي سمّاه، والعنوان لفظ يوناني. واعلم أنّ في هذا الفصل مباحث بعضها أصول وبعضها فروع، وكلّ بحث يتفرّع عليه بحث آخر، عنوانه في هذا الكتاب، أصل.

(٢) في حاشية «ح»: الأصل ـ في الإصطلاح ـ ما ذكره الشارح دام ظله، و في اللغة مايُبنى عليه شيء، سواء كان في المحسوسات، كالأساس بالنسبة إلى الجدران، أو في المعقولات، كالدليل بالنسبة إلى المدلول.

(٣) قال الشريف المرتضى: الإدراك هو وجدان المرئّيات، وسماع الأصوات وغيرهما، وهو في الأصل لحوق جسم بجسم. وقال الخواجه الطوسي: الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٦٢، رسالة الحدود والحقائق. تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسي:٣٢١، الركن الثالث، القول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله تعالى يصحّ أن يكون مرئياً.

(٤) في حاشية «ح»: ذي صورة وهي عبارة عمّا كان في خارج الذهن، سواء كان موجوداً بالفعل، ←

أو بمثالها[١]. فيتناول[٢] العلم الحضوري[٣]، والإنطباعي[٤]، وهو المراد هنا[٥].

وقد يطلق على الإحساس[٦] فقط.

والعلم صفة يتجلّى بها المذكور[٧]، لمن قامت هي به. فالمذكور يتناول الموجود[٨] والمعدوم[٩]،

كالأشياء الموجودة فيه، أو معدوماً في الخارج بالفعل، وموجوداً بالقوة، كالأشياء الممكنة المعدومة فيه. من الشارح رحمه الله.

(١) في حاشية «ح»: حضور الحقيقة بنفسها، في العلم الحضوري: وهو علمه تعالى بالأشياء الموجودة، وعلمنا بذواتنا. وحضور المثال، في العلم الإنطباعي: كعلمنا بالأُمور الخارجية عن ذواتنا. من الشارح رحمه الله.

(٢) في حاشية «ح»: أي الإدراك.

(٣) العلم الحضوري: هو حضور الأشياء أنفسها عند العالم، كعلمنا بذواتنا وبالأمور القائمة بها. ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر الموجودات. المعجم الفلسفي لجميل صليبا:٢/ ١٠٢، حرف العين، العلم.

(٤) العلم الإنطباعي: هو حصول العلم بالشيء بعد حصول صورته بالذهن، ولذلك يسمّى علماً حصولياً. التعريفات للجرجاني:٢٣٣، حرف العين.

(٥) أي الانطباعي.

(٦) الإحساس: هو الإدراك بحاسة وآلة. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٦، رسالة الحدود والحقائق.

(٧) في حاشية «ح»: المراد بالمذكور: ما من شأنه أن يُذكر، سواء كان موجوداً بالفعل، أو معدوماً.

(٨) الموجود (الثابت العين): هو المعلوم إن كان له تحقق في الخارج عن الذهن. أُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:١٧.

(٩) المعدوم: هو المنتفي العين. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٨٣، رسالة الحدود والحقائق. والمعدوم: هو المنفي العين، الخارج عن صفة الموجود. أوائل المقالات للشيخ المفيد:٤٢، القول في المعدوم.

والممكن[١]، والمستحيل[٢]، ـ بلا خلاف ـ[٣]، والكلّي[٤] والجزئي[٥]. والتجلّي: هو الإنكشاف التام. فالمعنى: إنّه صفة، ينكشف بها لمن قامت هي به، ما مِن شأنه أن يُذكر، إنكشافاً لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحدّ[٦]، الظنّ[٧] والجهل المركب[٨]، واعتقاد المقلّد المصيب؛ لأنّه في الحقيقة عقده على القلب، وليس فيه انكشاف تام، وانشراح تنحلّ به العقدة[٩]، فهو أخصُّ[١٠] من الإدراك بالمعنى الأول؛ لاختصاصه بالإنطباعي، ومباين

(١) الممكن: هو جائز الوجود والعدم. قواعد المرام للبحراني:٤٣.

(٢) المستحيل: هو الذي يتعذر وجوده في نفسه. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٨٤، رسالة الحدود والحقائق.

(٣) في حاشية «ح»: قوله: بلا خلاف. إنّما قال بلا خلاف؛ لأنَّ من قال بدل المذكور، الشيء، لا يتناول العلم بالمستحيل؛ لأنّه لا يسمّى شيئاً إتفاقاً، ولا المعدوم الممكن؛ لأنّه ليس شيء عند الجمهور، اللهم إلّا أن يقال: إنّهما يسمّيان شيئاً لغة. فالمذكور أولى؛ لتناوله إياهما بالاتفاق.

(٤) الكلّي: كلّ موجود لا يكون مانعاً من وقوع الشركة، ويحمل على كثيرين. اُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:١٧٢، تقسيم الموجود إلى جزئي وكلّي.

(٥) الجزئي: الموجود إن منع نفس تصوّره من الشّركة فيه فهو الجزئيّ. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:١٧٢، تقسيم الموجود إلى جزئي وكلّي.

(٦) الحدّ: في اللغة: المنع، وفي الاصطلاح: قول يشتمل على مابه الإشتراك وعلى مابه الإمتياز. التعريفات للجرجاني:١٤٦.

(٧) الظنّ: معرفة أدنى من اليقين، تحتمل الشكّ ولا تصل إلى مستوى العلم، والظنّ عنوانه الموجود المتغيّر، ولهذا فهو تخمين. معجم مصطلحات المنطق لجعفر الحسيني:١٧٩.

(٨) الجهل المركّب: التصديق الجازم الغير المطابق. قواعد المرام للبحراني:٢٣، القاعدة الأولى في المقدّمات، الركن الأول.

(٩) شرح المواقف للجرجاني:١/ ٩٣، الموقف الأول في المقدّمات، المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم.

(١٠) في حاشية «ع»: أي العلم بالمعنى الأول ـ وهو حضور الشيء نفسه ـ أخصّ من الإدراك؛ إذ الإدراك

←

له بالمعنى الثاني[١]. وعند الحكماء العلم: عبارة عن حصول صورة الشيء في العقـل[٢]. وهذا يتناول الظنّ والجهل المركبّ والتقليد[٣]، بل الشكّ[٤]، والوهم[٥]، وتسميتها علماً يخالف[٦] استعمال اللغة، والعرف، والشرع، ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع أعلمهم، ولا مشاحّة[٧] في الإصطلاح. والشيء[٨] ـ عند الحكماء، والشيعة، الأشاعرة ـ

شامل لـمّا هو علم يُعلم بالحضور وغيره، والعلم بالمعنى الثاني ـ أعني حصول صورة الشيء في الـذهن ـ مباين للإدراك، إذ الصورة الحاصلة في العقل، لا تُدرك بأحد الحواس، فتأمل.

(١) اُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢١١، الفعل الخامس في الأعراض، المسألة الـسادسة عـشر في المناسـبة بين العلم والإدراك.

(٢) شروحات الرسالة الشمسية للكاتبي القزويني:٢٨٧، متن الشمسية.

(٣) التّقليد: هو قبول قول الغير من غير حجّة أو شبهة. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٦٥، رسالة الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للبريدي:١٧. التعريفات للجرجاني:١٢٩.

(٤) الشكّ: خلوّ القلب عن الإعتقاد مع خطور الشيء بالبال. الحدود للنيـسابوري:٩٥، فـصل فـيما يـدخل تحت العلوم والاعتقادات.

(٥) الوهم: هو الظنّ الذي كان مظنونه على خلاف ظنّه. الحدود للنيسابوري:٩٥، فـصل فـيما يـدخل تحـت العلوم والاعتقادات.

(٦) في حاشية «ح»: إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركّباً، والظانّ، والشاكّ، والواهم، أنّـه عـالم، في شيء مـن استعمالات اللغة، والعرف العام، والشرع، قد يطلق على المقلِّد إسم العالم مجازاً. من الشارح ﵀.

(٧) تشاحّوا في الأمر وعليه: شحّ به بعضهم على بعض، وتبادروا إليه حذر فوته، ويقال: هما يتـشاحّان عـلى أمر إذا تنازعاه، لا يريد كلّ واحد منهما أن يفوته، والنعت شحيح، والعدد أشـحّة، وتـشاحّ الخـصمان في الجدل، كذلك، وهو منه. لسان العرب لابن منظور:٢/ ٥٨٤، شحح.

(٨) الشيء: هو الذات، وهو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه عند من يثبت المعدوم. ومن لم يقـل بـذلك فالـشيء عنده هو الوجود. الحدود والحقائق للبريدي:٢١، حرف الشين.

يرادف الموجود[١]، وعند المعتزلة: هو الثابت المتقرّر في الخارج[٢]، منفكّاً عن صفة الوجود[٣]، هذا بحسب الإصطلاح، وأمّا في اللغة، فإطلاقه على المعدوم شائع بلا خلاف، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾[٥]، وهو المراد هنا[٦]. فكلّ مُدرِكْ **لابدَّ أن يُدرِك وجوده؛ لأنّه يعلم بالضرورة، أنَّ كلّ مدرِك موجود، وما ليس بموجود ليس بمدرَك**، وهذا التصديق[٧] حاصل لمن لا يقدر على الكسب[٨]، كالبُلّه والصبيان، وذلك إمّا بالكسب ـ ولا يتأتّى منهم ـ أو بالبديهة[٩] وهو المطلوب. **وإذا كان وجوده ضرورياً، كان**

---

(١) أُنظر: الشفاء لابن سينا:١/ ٣٢، المقالة الأولى، الفصل الخامس.

(٢) في حاشية «ث»: أي متحقق في الخارج.

(٣) في حاشية «ح»: مثاله: كالمعدومات الممكنة، المتصفة بالوجود بالقوة، والمنفكّة عن الوجود بالفعل. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي:١/ ١٠٤٨. وانظر: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني:١٥١.

(٤) سورة الحج ٢٢: ١.

(٥) سورة الانسان ٧٦: ١.

(٦) في حاشية «ث»: أي إطلاق الشيء على الموجود والمعدوم.

(٧) التصديق: هو عبارة عن التصور مع الحكم. القواعد الجلية للعلّامة الحلّي:١٨٢.

(٨) الكسب: إيجاد الفعل؛ لاجتلاب منفعة أو دفع مضرّة. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٨٠، رسالة الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للبريدي:٢٦.

(٩) البديهة: هي قضية يحكم بها العقل لمجرد تصور طرفيها. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:٩٩ – أقسام العلم الضروري.

مطلق الوجود[١] ـ **أيضاً ـ ضرورياً؛ لأنّـه جـزؤه، وضروريـة المركّـب**[٢] **تـستلزم ضرورية جزئه**؛ إذ لو كان كسبياً محتاجاً إلى التعريـف، لكـان ذلـك المركـب ـ أيـضاً ـ محتاجاً إلى ذلك التعريف، فلا يكون بديهياً، **وفيه نظر**؛ لأنّه إن أُريد أنّ تصور وجـوده بالكنه[٣] ضروريّ، فهو ممتنع، وإن أُريد أنَّ تصوره بوجه ما ضروري، فمسلّم، لكنَّه لا يفيد المطلوب؛ لأنَّ الكلام في كنه حقيقة الوجود، **فلا يحتاج الوجـود**[٤] **إلى تعريـف**؛ لأنَّ تعريف البديهي، أخذ سبب لـما لا سـبب لـه، أو وضـع غـير الـسبب مكانـه[٥]، وكلاهما فاسد، **ومن عرّفه عرّفه بما يعلم بـالوجود**، إشـارة إلى مـا ذكـره الحكـماء في تعريف الوجود[٦]، وهو: إنَّ الوجود ما به يصحّ أن يعلـم الـشيء، ويخـبر عنـه. وهـو

---

(١) الوجود المطلق: إنّ الوجود عبارة عن الكون في الأعيان، ثمّ إنّ هذا الكون في الأعيان قد يؤخـذ عارضـاً لماهيّة مّا، فيتخصّص الوجود حينئذٍ، وقد يؤخذ مجرّداً من غير التفات إلى ماهيّة خاصّة، فيكـون وجـوداً مطلقاً. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٢، الفصل الأول، المسألة «١٤» في الوجود المطلق والخاص.

(٢) المركّب: الحقائق منها بسيطة، وهي ما لا تلتئم عند العقل من عـدّة أمـور، ومنهـا مركّبـة وهـي مـا كـان كذلك. قواعد المرام للبحراني:٣٠ـ٣١، الركن الثالث، في الطرق الموصلة إلى التصور.

(٣) كنه: كُنْهُ كلِّ شيءٍ قَدْرُه ونِهايتُه وغايَتُه. يقال: اعْرِفْه كُنْهَ المعرفةِ. وفي بعض المعـاني: كُنْـهُ كـلِّ شيءٍ وَقْتُـه ووَجْهُه. تقول: بلَغْتُ كُنْهَ هذا الأَمر، أَي غايَته، وفعلت كذا في غير كُنْهِه. لـسان العـرب لابـن منظـور: ١٣/ ٦٦٤ ـ كنه .

(٤) قوله: (الوجود) لم يرد في «ح».

(٥) في حاشية «ح»: لأنَّ البديهي إمّا أن لا يكون له سبب، فيكون التعريف أخذ السبب لـمّا لا سـبب لـه، أو يكون له سبب، كالتجربة والحدس، فيكون أخذ غير السبب مكان السبب.

(٦) الوجود: إنّ تصوّر الوجود بديهيّ من أوّل الأوائل، فإنّا نعلم ضرورة أنّ زيداً الّذي لم يكن ثـمّ كـان. ثـمّ حصلت له حالة لم تكن حاصلة من قبل، وتلك هي الوجود. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:٤٣.

تعريف بالأخفى؛ لأنَّ الصحّة: عبارة عن لا امتناع الوجود، أو العدم[١]. والعلم بالوجود متقدّم على العلم بلا امتناعه، وكذلك الخبر: هو القول المقتضي بصريحه، لنسبة معلوم إلى معلوم آخر[٢] بالنفي أو الإثبات. وكلّ ذلك لا يعرف إلّا بالوجود[٣]، وأيضاً لفظة: ما، والشيء، مرادفان[٤] للموجود، المتوقف على الوجود، **أو مع الوجود**، إشارة إلى ما ذكره المتكلّمون. في تعريفه، وهو: إنَّ الوجود ثبوت العين[٥]. فإنَّ الوجود والثبوت متساويان في المعرفة[٦] والجهالة[٧]، **وذلك لا يستحسنه الأذكياء**؛ لاشتماله

(١) قوله: (أو العدم) لم يرد في «ث».

(٢) في حاشية «ح»: أي بالمطابقة، واحترز بقوله: بصريحه، عن مثل: غلام زيد، لأنّه لا يدلّ بالمطابقة، لنسبة معلوم إلى معلوم آخر، بل بالملازمة.

(٣) أُنظر: المباحث المشرقية للرازي: ١/ ٩٧ـ٩٨، الكتاب الأول في الأمور العامة، الباب الأول في الوجود، الفصل الأول في أنّه غنيّ عن التعريف.

(٤) في حاشية «ع»: هذا تعليل آخر، على أنَّ تعريف الحكماء تعريف بالأخفى، وذلك أنَّ لفظة (ما) في قوله: (مابه يصح ... إلى آخره)، و(شيء) و(موجود) ألفاظ مترادفة، وهي متوقفة على الوجود، فإذا عرّف الوجود بأحدها كان تعريفاً بالأخفى.

(٥) أُنظر: الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٨٣، رسالة الحدود والحقائق، حرف الميم. كنز الفوائد للكراجكي: ١/ ٣١٥، فصل من المقدمات في صناعات الكلام.

(٦) المعرفة: هي العلم عيناً. الرسائل العشر للطوسي: ٧٤، المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام.

(٧) قال ملّا خضر الحبلرودي: لوجوب كون معرِّف الشيء أجلى، إذ العلم به سبب لمعرفته، فلا يصحّ تعريف الشيء بنفسه، ولا بالمساوي بالمعرفة والجهالة، ولا بالأخفى، سواء كان متوقفاً عليه بمرتبة أو بمراتب. (حاشية ح).

على الدور[١]، ثمّ الحقّ إنَّ الوجود بديهي، والحكم ببداهته ـ أيضاً ـ بديهي[٢]، وما يذكر في هذا المقام، ليس استدلالاً على ذلك المطلب؛ لاستغنائه عنه، بل تنبيه وإزالة لِما عسى أن يكون في بعض الأذهان من الخفاء، فالمنع[٣] والمعارضة[٤] فيها[٥] لا يجدي كثير نفع.

تقسيم: ـ للموجود إلى قسميه[٦] ـ يرشدك إلى تصور معنى الواجب والممكن. **وجود كلّ شيء أمّا أن يكون من غيره، أو لم يكن، والأول ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود**[٧]، أي كلّ موجود إذا لاحظه العقل، فإمّا أن يكون وجوده حاصلاً له

---

(١) في حاشية «ع»: وذلك لأنَّ الدور: توقف كلّ واحد من الشيئين على الآخر، فيما هو موقوف عليه منه، وهو حاصل منهما. أمّا على تعريف الحكماء فظاهر؛ لأنَّ معرفة الوجود متوقفة على معرفة الصحة، ومعرفة الصحة متوقفة على معرفة الوجود، وذلك دور ظاهر، وأمّا على تعريف المتكلّمين؛ فلأنَّ الثبوت والوجود متساويان، فلو عُرِّف أحدهما بالآخر كان دوراً صريحاً أيضاً.

والدور: هو أن يكون المعلول علّةً لعلّته بواسطة أو غير واسطة، والمتأخّر من حيث هو متأخّر متقدّماً على متقدّمه من تلك الحيثيّة. قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي:٣٦، أصول عامة، اصل «٧» استحالة الدور والتسلسل.

(٢) قوله : (والحكم ببداهته ـ أيضاً ـ بديهي) لم يرد في «ص».

(٣) المنع: ما يتعذّر لأجله الفعل مع بقاء القدرة عليه. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٨١، رسالة الحدود والحقائق.

(٤) المعارضة: مقابلة أحد الشيئين بالآخر فعلاً أو قولاً. الحدود للنيسابوري:٥٥.

(٥) في حاشية «ح»: أي في البديهيات.

(٦) قوله (إلى قسميه) لم يرد في «ث».

(٧) قال علي بن نصر الله في حاشية «ح»: المراد بواجب الوجود – هنا – الواجب بالذات؛ لأنّه المتبادر ←

من نفسه، ناشئاً عن ذاته، مع قطع النظر عن جميع الأغيار، وهو: الواجب. أو يكون وجوده مستفاداً من الغير، بحيث إذا قطع النظر عن ذلك الغير، لم يكن له وجود أصلاً، وهو: الممكن. **والموجودات بأسرها منحصرة فيهما**[1]؛ لأنَّ التقسيم دائر بين النفي والإثبات، ولا مجال فيه لقسم آخر. وإن جُعل مورد القسمة المفهوم،فيقال[2]: كلّ مفهوم إذا لاحظناه، فإمّا أن يكون بحيث يلزمه الوجود، وهو: الواجب. أو يلزمه العدم، وهو: الممتنع. أو لا يلزمه شيء، وهو: الممكن. حصل عنه ثلاثة أقسام متباينة، وتصوّر مفهومات هذه الأقسام بديهيّة كالوجود، **والممكن إذا**[3] **كان وجوده من غيره**[4]، **فإذا لم يعتبر ذلك الغير، لم يكن له وجود** أصلاً؛ لاستحالة ترجيح أحد

من إطلاق لفظ واجب الوجود، ولذلك لم يقيده به، فلا يرد أنَّ واجب الوجود أعمّ ممّا ليس وجوده من غيره؛ لإطلاقه على المعلوم عند وجود علّته التامة، وبشرط اتصافه بالوجود، ويسمّى الأول بالسابق، والثاني باللاحق، فلا يصحّ تفسير الواجب بما لا يكون وجوده من غيره؛ لأنّه تفسير بالأخص، وهو غير جائز، لأنّه تفسير بالأخفى، ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا. وواجب الوجود: هو من لا يفتقر في وجوده إلى غيره، ولا يجوز عليه العدم. الرسائل العشر للطوسي:٩٣، ١٠٤، مسائل اعتقادية.

(١) في حاشية «ح»: أي في الواجب والممكن.

وقال ملّا خضر الحبلرودي: إذ لا واسطة بين أن يكون وجود الشيء من غيره، وأن لا يكون. (حاشية ح).

(٢) في النسخ: ويقال، وما أثبتناه ـ ظاهراً ـ هو الأنسب للسياق.

(٣) قال ملّا خضر الحبلرودي: الأَولى أن يكون «إذا» الأُولى بغير ألف؛ ليكون علّة متقدّمة على المعلول. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: كما علم من تفسيره. (حاشية ح).

المتساويين على الآخر لا لمرجّح، وذلك ضروريّ، تحكم به بديهة العقل، بعد ملاحظة النسبة، ولذلك يجزم به من لا يتصوّر منه اكتساب، كالصبيان الذين لهم أدنى تمييز، ألا ترى أنَّ كفّتي الميزان إذا تساوتا، وقال قائل: ترجّحت إحداهما على الأخرى بلا مرجّح من خارج، لم يقبله صبيّ مميّز، وعلم بطلانه بديهة. فالحكم بأنَّ أحد المتساويين لا يترجّح على الآخر مجزوم به عنده، بلا نظر وكسب[١].

فإن قيل: نحن نعلم بالضرورة، أنَّ الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان، فإنّه يختار أحدهما بلا مرجّح؛ لأنّه مع شدّة احتياجه إلى الفرار، يستحيل منه أن يقف ويتفكّر في رجحان أحدهما على الآخر، وكذا الحال في العطشان، إذا حضر عنده قدحان من الماء متساويان، والجائع إذا حصل له رغيفان متساويان[٢]. أُجيب: بأنَّ ماذكرتم، ترجيح من فاعل مختار بلا داعٍ يدعوه إليه، وليس بمستحيل؛ إذ له أن يختار أحد مقدوريه[٣] المتساويين على الآخر، بلا سبب يدعوه إليه، فإنَّ ذلك هو الكمال في الإختيار، وإنّما المحال[٤] هو ترجيح أحد طرفي الممكن، بلا سبب مرجّح من خارج.

(١) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني:٣/ ١٣٩ــ١٤٠، الموقف الثاني، المرصد الثالث، المقصد الرابع، في أبحاث الممكن لذاته.

(٢) قوله: (والجائع إذا حصل له رغيفان متساويان) لم يرد في «ث».

(٣) المقدور: هو الذي يصحّ وجوده وعدمه عن القادر. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٩٢، الفصل الثالث في أفعاله تعالى.

(٤) المحال: كلّ متصور لا يصحّ وجوده، وكذا المستحيل. رسائل الشريف المرتضى:٢/ ٢٨٢، رسالة الحدود والحقائق.

وقد يقال: إذا فرض تساوي الطريقين ـ في النجاة ـ للهارب، فإنَّ طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره؛ لأنَّ القوة في اليمين أكثر، والقوي يدفع الضعيف، كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه، وكذا في القدحين والرغيفين، يختار ما هو أقرب إلى اليمين[١]، فظهر أنَّ وجود الممكن مستفاد من غيره، بحيث إذا فرض عدم ذلك الغير، لم يكن له وجود، **وإذا لم يكن له وجود، لم يكن لغيره عنه وجود؛ لاستحالة كون المعدوم موجداً**[٢]؛ للعلم الضروري بأنَّ مفيد الوجود يلزم أن يكون موجوداً.

أصل[٣] : في إثبات واجب الوجود، الذي هو المطلب الأعلى في هذا الفن، وأساس العقائد الدينية.

فنقول: **كلّ من عرف حقيقة الواجب**[٤] **والممكن**[٥] **ـ كما قلنا ـ عرف بأدنى فكر، أنّه إن لم يكن في الوجود واجب الوجود، لم يكن لشيءٍ من الممكنات وجود أصلاً**[٦]**؛ لأنَّ الموجودات كلّها حينئذٍ** ـ أي حين فرضنا انتفاء الواجب ـ **تكون ممكنة،**

---

(١) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٣٨، الفصل الأول، المسألة الثلاثون، والمسألة الحادية والثلاثون. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري:٢٥ـ٢٦، الفصل الأول.

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: وخصّ هذا الحكم من بين أحكام الممكن بالذكر؛ لكونه محتاجاً إليه لإثبات الواجب، وتوطئة لقوله: أصل. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: والمبتني عليه كلّ الصفات الثبوتية والسلبية، لـمّا ستعلم إن شاء الله تعالى. (حاشية ح).

(٤) في حاشية «ح»: أي حقيقة لفظ الواجب، أي مفهومه، الذي هو مالا يكون وجوده من غيره.

(٥) في حاشية «ح»: وعرف حقيقة الممكن ومفهومه، الذي هو ما يكون وجوده من غيره.

(٦) قال الحبلرودي: والتالي باطل بالضرورة، فكذا المقدّم، أمّا بيان الشرطية: فهو لأنَّ الموجودات حينئذٍ ـ أي حين لم يكن في الوجود واجب الوجود ـ كلّها ـ بالنصب على التأكيد أو الرفع على الإبتداء ـ تكون ←

والممكن ليس له وجود في نفسه، ولا لغيره عنه وجود؛ لأنَّ الممكن لا يجب لذاته، وما لم يجب الشيء لا يكون له وجود، وما لم يكن له وجود، لا يكون لغيره عنه وجود، فالممكن من حيث ذاته لا يكون له وجود، وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة، لـمّا كان في الوجود موجود، **فلابدّ من وجود واجب الوجود؛ ليحصل وجود الممكنات** منه، وهو المطلوب. وهذا الطريق في إثبات واجب الوجود، ممّا وُفّق المصنِّف ـ شكر الله سعيه ـ باستخراجه، وهو يفيد المطلوب، من غير افتقار إلى إبطال الدور والتسلسل[1].

هداية[2]: إلى تحقيق بعض صفات الواجب، انجرَّ الكلام إليها. **الواجب إذا**[3] **لم**

ممكنة؛ لانحصار الموجود في الواجب والممكن لـمّا تقدّم، والممكن ليس له وجود نظراً إلى ذاته، مع قطع النظر عن الغير، ولا لغيره عنه وجود، لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود ضرورة، وإذا بطل عدم كون واجب الوجود في الوجود، فلابُدَّ من موجد واجب؛ ليحصل وجود الممكنات منه، وهو المطلوب. (حاشية ح).

(١) التّسلسل: هو ترتّب علل ومعلولات بحيث يكون السابق علّة في وجود لاحقه، وهكذا. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري:٢٩، الفصل الأول في إثبات واجب الوجود.

(٢) في «ث»: (أصل).

قال ملا خضر الحبلرودي: هداية للطالبين إلى امتناع فرض العدم على الواجب، وما يتفرع عليه من الصفات، وتسمّى: حقيقية، وإلى كونه مبدأً لـمّا عداه من الموجودات، وما يتفرّع عليه من الصفات، وتسمّى: إضافية. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: الأَولى «إذ» بغير ألف؛ ليكون علّة متقدّمة على المعلول، على قياس ما ذُكر سابقاً في هامش (٣) صفحة (٦٩) في قوله: والممكن إذا كان... إلى آخره.

يكن له وجود من غيره[١]، **كان واجباً من غير اعتبار ذلك الغير**[٢]، وإذا كان واجباً لذاته، كان وجوده عين ذاته، بمعنى أنّه ليس هناك ماهيّة ووجود قائم بها، بل ماهيّته وجودٌ بحتٌ لا تغاير بينهما أصلاً، إذ لو كان وجوده غير ذاته، قائماً به على قياس سائر الممكنات، لكان مفتقراً إلى ذاته، ضرورة احتياج الصفة إلى موصوفها، وموصوفها غيرها، والمفتقر إلى الغير ممكن، فيكون وجوده ممكناً، وكلّ ممكن له علّة، فعلّته إن كانت غير حقيقة الواجب، يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره، وهو محال[٣]، وإن كانت حقيقة الواجب[٤]، فإمّا أن تكون مؤثّرة في الوجود حال كونها موجودة، أو حال كونها معدومة، فإن كان الأول، فإمّا أن تكون موجودة بهذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، أو بغير هذا الوجود، فيكون موجوداً مرتين، وهو محال بديهة، ثمّ الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، والثاني ـ أعني كونها مؤثّرة حال كونها معدومة ـ محال أيضاً؛ للعلم الضروري بأنَّ المعدوم يمتنع أن يؤثّر في الموجود، ولو جوّزنا ذلك، لم يمكننا الإستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع تعالى، وإذا كان وجوده عين ذاته **فلا يمكن فرض عدمه**[٥]؛ لاستحالة فرض[٦] انفكاك الشيء عن

---

(١) قال الحبلرودي: كما عُلِمَ من مفهوم الواجب. (حاشية ح).

(٢) في حاشية «ح»: أي واجباً لذاته.

(٣) في حاشية «ح»: ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين.

(٤) من قوله: (يلزم افتقار الواجب) إلى هنا لم يرد في «ث».

(٥) قال ملّا خضر الحبلرودي: لأنّ الوجوب: هو الإقتضاء التام للوجود، ومستلزم له. فإذا كان ذاتياً كان الوجود لازماً للذات، ومع لزوم الوجود يمتنع العدم، ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين. (حاشية ح).

(٦) (فرض) لم يرد في «ث».

نفسه. **وبهذا الإعتبار** ـ أي باعتبار استحالة فرض عدمه، واستمرار وجوده ـ **يقال له: الباقي**[١]، واختُلف في معنى البقاء، فذهب القاضي أبو بكر[٢]، وإمام الحرمين[٣]، والإمام الرازي[٤]، وجمهور معتزلة البصرة ـ وهو المختار عند الشيعة ـ إلى أنَّ البقاء: هو

(١) الباقي: هو الموجود وقتين متصلين فصاعداً. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٦٤، رسالة الحدود والحقائق. والباقي: هو المستمر الوجود المصاحب لجميع الأزمنة. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري:٤٤، الفصل الثاني في صفاته الثبوتية.

(٢) القاضي ابو بكر: هو محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بابن الباقلاني، المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة. سكن بغداد، وسمع بها الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي، وأبي محمد بن ماسي، وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري، مات في يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة، ولم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ولادته. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:٢/ ٢٢١ـ ٢٢٤. الأنساب للسمعاني:١/ ٢٧٨. وفيات الأعيان لابن خلكان:٢/ ٣٥٩.

(٣) هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني الفقيه الشافعي، تفقّه في صباه على والده أبي محمد، وعلى أبي القاسم الإسكافي الإسفرائيني، ثمّ سافر إلى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء، ثمّ خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرّس ويفتي؛ فلهذا قيل له: إمام الحرمين، ثمّ عاد إلى نيسابور، وبقي يدرّس فيها قريباً من ثلاثين سنة. وكان مولده في الثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. أُنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان:٢/ ٨٠ ـ٨١، تاريخ الإسلام للذهبي: ١٠/ ٣٢٤ ـ٣٢٨. الوافي بالوفيات للصفدي:١٩/ ١١٦. البداية والنهاية لابن كثير:٢/ ١٨٥٠ – ١٨٥١.

(٤) محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي، صنّف في عدة علوم، منها: تفسير القرآن الكريم، ومنها في علم الكلام: المطالب العالية، ونهاية العقول، وغيرهما، وفي أصول الفقه: المحصول، والمعالم، وفي الحكمة الملخّص، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح عيون الحكمة، وغير ذلك. وكان مبدأ اشتغاله على والده إلى أن

←

استمرار الوجود ـ أي هو نفس الوجود ـ في الزمان الثاني[١]، لا أمر زائد عليه؛ لأنـّه ـ على تقدير كونه وجودياً ـ لو احتاج إلى الذات لزم الدور؛ لأنَّ الذات محتاج إلى البقاء أيضاً، فإنَّ وجوده في الزمان الثاني معلّل به، وإن لم يحتج إلى الذات لكان الذات محتاجاً إليه، وكان هو مستغنياً عنها، مع استغنائه عن غيره أيضاً، فكان البقاء هو الواجب الوجود؛ لأنّه الغنيّ المطلق دون الذات.

وقال أبو الحسن الأشعري وجمهور معتزلة بغداد: البقاء صفة زائدة على الوجود؛ لأنَّ الوجود متحقّق دونه، كما في أول زمان الحدوث، بل تتجدّد بعده صفة هي البقاء[٢].

والجواب: إنَّ تجدّد الإتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية، كتجدّد معيّة

مات ثمّ قصد الكمال السمناني، ثمّ عاد إلى الري واشتغل على المجد الجيلي. ونقل ابن كثير، عن شهاب الدين ابو شامة في الذيل: قد كان يصحب السلطان، ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً، وليس ذلك من صفة العلماء، ولهذا وأمثاله كثرت الشناعات عليه، وقامت عليه شناعات عظيمة؛ بسبب كلمات كان يقولها مثل قوله: قال محمد البادي. يعني العربي يريد به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، نسبة إلى البادية، وقال محمد الرازي يعني نفسه. وكانت ولادته في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين، وقيل: ثلاث وأربعين وخمسمائة بالري، وتوفي يوم الإثنين سنة ست وستمائة بمدينة هراة. أُنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان:٢/ ٣٤٩ـ٣٥١. البداية والنهاية لابن كثير:٢/ ١٩٧٨. طبقات المفسرين السيوطي: ١٠٠ـ١٠١.

(١) في حاشية «ح»: بعد الزمان الأول، وهذا لا يعقل إلّا في ممكن الوجود؛ لأنّ واجب الوجود تعالى لا أول لوجوده، فلا يكون له زمان أول ولا زمان ثانٍ، إلّا بحسب الإعتبار، فإنّ زمان نوح عليه السلام أول بالنسبة إلى زمان نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وثانٍ بالنسبة إلى زمان آدم عليه السلام.

(٢) أُنظر: كشف الفوائد للعلّامة الحلّي:١٨٣ـ١٨٤، الباب الثاني، الصفات الثبوتية، إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:٢١٣ـ٢١٥، مباحث التوحيد، كيفية بقاءه تعالى.

الباري سبحانه مع الحادث(١)، وباعتبار استمرار وجوده ـ أيضاً ـ يقال له: الأزلي؛ لأنَّ **الأزلي**(٢): إستمرار الوجود في الزمان الماضي. **والأبدي**(٣): استمرار وجوده في المستقبل. **والسرمدي**(٤): لاستمرار وجوده فيهما. **وباعتبار أنَّ وجود ما عداه** مستفاد **منه تعالى**(٥)، **يقال له: الصانع، والخالق، والبارىء**، والمصوّر أيضاً.

قال الغزالي(٦): قد يُظنّ أنَّ هذه الأسماء مترادفة(٧)، وأنّها راجعة إلى الخلق

---

(١) أُنظر: المواقف للإيجي:٢٩٦ـ٢٩٧، الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الرابع في الصفات الوجودية، المقصد الثامن في صفات اختلف فيها. شرح المواقف للجرجاني:٨/ ١١٩ـ١٢٠، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد الثامن في أنّه تعالى صفة.

(٢) الأزليّ: هو الذي لا أول لوجوده. الرسائل العشر للطوسي:١٠٤، رسالة الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:١٨٢، مباحث التوحيد، كونه تعالى أبديّ ازليّ.

(٣) الأبديّ: هو الذي لا نهاية لوجوده. الرسائل العشر للطوسي:١٠٤، رسالة الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:١٨٢، مباحث التوحيد، كونه تعالى أبدي أزلي.

(٤) السرمدي: هو مستمر الوجود بين الأزل والأبد. الرسائل العشر للطوسي:١٠٤، رسالة الاعتقادات.

(٥) في حاشية «ح»: إذ قد علمت أنَّ الممكن من حيث هو ليس له وجود، ولا لغيره عنه وجود، فجميع الممكنات وجودها من الواجب تعالى.

(٦) في حاشية «ح»: في تفسيره للأسماء الحسنى.

الغزالي: ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسي الشافعي. تفقه ببلده طوس أولاً، ثمّ تحوّل إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة، فلازم إمام الحرمين، وبرع في الفقه في مدة قريبة، ومهر في الكلام والجدل، فأقبل عليه نظام الملك الوزير، وولّاه تدريس نظامية بغداد، فقدمها بعد الثمانين وأربعمائة، وسنّه نحو الثلاثين، وأخذ في تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة. زار القدس، وأقام بدمشق مدّة. توفي في يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة، وقبره بظاهر الطابران قصبة طوس. أنظر: تاريخ الإسلام للذهبي: ٣٥/ ١١٧. سير أعلام النبلاء للذهبي:١٩/ ٣٢٢. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن الدمياطي:٢٧.

(٧) قال ملّا خضر الحبلرودي: وقدُ يفرّق بينها: بأنَّ الصانع: بمعنى الموجد للشيء، المخرج له من العدم إلى

←

والإختراع، والأَولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج ـ أولاً ـ إلى التقدير، و ـ ثانياً ـ إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير، و ـ ثالثاً ـ إلى التصوير والتزيين، كالبناء يقدّره المهندس، ثمّ يبنيه الباني، ثمّ يزينه النقّاش، فالله سبحانه خالق من حيث إنّه مقدِّر، وبارئ من حيث إنّه موجِد، ومصوّر من حيث إنّه يرتّب صور المخترعات على أحسن تصوير وترتيب، ويزيّنها أكمل[١] تزيين[٢].

أصل: في تحقيق أنَّ الواجب ليس له جزء[٣] بالفعل، ولا بالفرض، ذهناً وخارجاً.

فنقول: المتفطن إذا أمعن النظر[٤] في معرفة الواجب، وكنه صفاته، إنكشف له أنّه مبدأ الكل. ثمّ **إنّه إذا تفكّر**[٥] بعين بصيرته[٦]، **علم أنَّ كلّ ما فيه كثرة** ـ أي أجزاء متمايزة

الوجود. والخالق: بمعنى المقدّر للأشياء على مقتضى حكمته، سواء أُخرجت إلى الوجود أو لا. والبارئ: بمعنى الموجد لها من غير تفاوت، أو المميز لها بعضها عن بعض، بالصور والأشكال. (حاشية ح).

(١) في «ص»: (أحسن).

(٢) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني:٨/ ٢٣٦ـ٢٣٧، المرصد السابع، المقصد الثالث، تسميته تعالى بالأسماء التوقيفية.

(٣) في حاشية «ح»: أي في نفي التركيب عن الواجب تعالى.

(٤) في حاشية «ح»: أي تفكر فيما عَلِمَه من المقدمات المتقدمة، من بيان معنى الواجب والممكن.

(٥) قال الحبلرودي: أي من عرف حقيقة الواجب والممكن. (حاشية ح).

(٦) البَصيرةُ: قوّةٌ للقلبِ المُنَوَّرِ بنُورِ القُدسِ، يُرَى بها حقائق الأشياء وبواطِنُها، بمثابة البصر للنفس يُرَى به صُوَرُ الأشياء وظواهرها، وهي التي يُسَمِّيها الحُكَماءُ: العاقِلَةَ النظريّة، والقوّة القدسيّة. التعريفات للجرجاني:١٠٥.

ـ بحسب الذهن[١] أو الخارج ـ **ولو** كانت تلك الكثرة **بالفرض** ـ كان وجوده في نفس الأمر **محتاجاً إلى الغير**[٢]؛ **لأنّه محتاج إلى آحاده**[٣] ـ أي أجزائه ـ **وآحاده غيره**[٤]، وكلّ محتاج ـ في نفس الأمر ـ إلى الغير ممكن. لا يقال: لا نسلّم أنَّ المحتاج إلى الغير مطلقاً ممكن، بل المحتاج إلى العلّة هو الممكن، ولو سُلّم فجميع أجزاء الشيء عين ذاته لا غيره، فالإحتياج إليها لا يستلزم الإمكان؛ لأنّا نقول: لاشكَّ أنَّ المركّب يحتاج إلى جزئه، فيكون جزؤه علّة له؛ لأنَّ المراد بالعلّة: ما يتوقف عليه وجود الشيء[٥]، سواءً كان كافياً في وجوده[٦] أو لا[٧]، وجميع أجزاء الشيء وإن كانت عين ذاته، لكن كلّ واحد من أجزائه ليس عين ذاته، بل غيره، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير ـ الذي هو كلّ واحد من أجزائه ـ كافياً في وجوده، فلا يكون واجباً. فإن قلت: هذا إنّما يدلّ على نفي التركيب في الخارج[٨]، فجاز أن يكون واجب الوجود مركباً في الذهن من الجنس والفصل.

---

(١) في حاشية «ح»: أي أجزاء ذهنية مفروضة، كالماهيات الذهنية، المركّبة في الذهن من الجنس والفصل.

(٢) في حاشية «ح»: لأنّه يقال لكلّ فرد من آحاده: إنّه ليس بكل، وما سلب عنه الشيء فهو مغاير له، فيكون المركّب مفتقر إلى الغير، فيكون ممكناً.

(٣) قال الحبلرودي: الموجودة أو المفروضة، ضرورة احتياج الكلّ إلى الأجزاء. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: لكونها متقدّمة عليه، وعللاً ناقصة له، والمتقدّم غير المتأخر، والعلّة غير المعلول بالضرورة. (حاشية ح).

(٥) أُنظر: إلهيات المحاكمات للرازي:٣٧، النمط الرابع، قوله: واعترض بعض المعترضين.

(٦) في حاشية «ح»: فيكون علّة تامة له.

(٧) في حاشية «ح»: فيكون علّة ناقصة له.

(٨) في حاشية «ح»: لأنّ التركيب الذهني يوجب الإحتياج في الذهن، والإحتياج في الذهن لا يوجب الإمكان.

قلت: الواجب لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهيته[١]؛ لأنَّ كل ماهية لـمّا سواه مقتضية للإمكان[٢]، بناءً على برهان التوحيد، فلو شارك غيره في ماهيته، يلزم إمكانه، وهو محال، وإذا لم يشارك الغير في الماهية، لم يحتج ـ في العقل ـ إلى أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي، فلا يكون مركباً في العقل ـ أيضاً ـ وإذا تحقق ما فصّلناه[٣]، تبيّن لك **إنَّ كلّ ما فيه كثرة، أو قبول قسمة** ـ بحسب الفرض ـ **ممكن**، أمّا ما فيه كثرة بالفعل فظاهر[٤]، وأمّا ما فيه قسمة ـ بحسب الفرض ـ فلأنّ المراد بالقسمة الفرضية: أن يمكن للعقل فرض شيء غير شيء. وهو عين الإثنينية المقتضية للإمكان، **وتنعكس** هذه القاعدة بعكس النقيض إلى **قولنا: كلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر**[٥]، **فالواجب**

---

(١) أُنظر: إلهيات المحاكمات للرازي:٨٩، النمط الرابع، قوله: يريد نفي التركيب بحسب الماهية. المحاكمات بين شرحي الإشارات للرازي:٣/ ٦٢، النمط الرابع، في الوجود وعلله.

في حاشية «ح»: أي حتى يكون جزؤها المشترك جنساً، وجزؤها المميز فصلاً، كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، فلا يكون له تركيب ذهني ـ أيضاً ـ.

(٢) قوله: (ماهية لـمّا سواه مقتضية للإمكان) لم يرد في «ث».

(٣) في حاشية «ح»: مِن أنَّ الممكن محتاج إلى الغير.

(٤) في حاشية «ح»: لأنّه محتاج إلى الغير، والمحتاج إلى الغير ممكن، وكذلك ما يقبل القسمة بحسب الفرض.

(٥) قال ملّا خضر الحبلرودي: وبضمّ هذا العكس إلى مقدّمة أخرى صادقة، هكذا: الواجب تعالى ليس بممكن، وكلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثر، ينتج: أنَّ الواجب ليس بمتكثر. (حاشية ح).

وقال علي بن نصر الله في حاشية «ح»: المعتبر عند القدماء في العلوم، وهو عندهم تبديل نقيضي طرفي القضية، مع بقاء الصدق والكيف، وعكسه عند المتأخرين: لا شيء مما ليس بممكن بمتكثر. إذ عكس النقيض ـ عندهم ـ جعل نقيض الثاني أولاً، وعين الأول ثانياً، مع مخالفة الكيف، وإذا ضمّ العكس المذكور ـ على كلا الإصطلاحين ـ إلى مقدّمة أُخرى صادقة، هي: الواجب ليس بممكن. بجعلها ←

واحد من جميع الجهات ـ أي من جهة الأجزاء ـ ذهنية كانت أو خارجية، موجودة بالفعل أو مفروضة، **وواحد من جميع الإعتبارات** ـ أي باعتبار تكثّر الأفراد والصفات الحقيقية ـ لِما سيجيء[١].

أصل[٢]: **في إثبات وحدانيته تعالى، ونفي الشريك عنه تعالى.**

حقيقة الواجب[٣] **أمر واحد ثبوتي**[٤]، أي شيءٌ واحد موجود، ودليل وجوده قد عرفت، ونقول في إثبات وحدته: **لأنّه**[٥] **مدلول دليل واحد**، أي عبارة واحدة تدلّ عليه، ولا شكّ أنَّ ما دلّت عليه العبارة الواحدة واحد، **وهو** ـ أي ذلك الدليل الواحد ـ **إمتناع العدم** عليه أو وجوب الوجود له[٦]، **فلو فرض منه** ـ أي من ذلك الأمر

←

صغرى والعكس كبرى، يحصل قياس من الشكل الأول، ينتج: أنّ الواجب ليس بمتكثر. الناسخ لنسخة «ح».

(١) في حاشية «ح»: في تحقيق كونه عالماً قادراً، واعلم أنّه كما لا يجوز أن يكون له جزء لا يجوز أن يكون جزءً لغيره؛ لأنّ كونه جزءً لذلك الغير، إن كان صفة كمال كان مستكملاً بغيره، وإن كان صفة نقص وجب نفيه عنه.

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: ولـمّا فرغ من نفي الكثرة والتركيب عن ذات الواجب، أشار إلى نفي الكثرة والتركيب عن مفهومه، وكونه ثبوتياً، والى وحدانيته ونفي الكثرة عنه باعتبار الأفراد، فقال: أصل، حقيقة الواجب... إلى آخره. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أي مفهومه.

(٤) قال الحبلرودي: ليس العدم نفسها ولا جزءها. (حاشية ح).

(٥) قال الحبلرودي: أي الأمر الذي هو حقيقة الواجب. (حاشية ح).

(٦) (له) لم ترد في «ث».

الواحد، الذي هو حقيقة الواجب ـ أفراد **أكثر من واحد** وأقلّها إثنان، **لاشتركا** ـ أي الفردان المفروضان ـ **في حقيقة الواجب**؛ لأنّهما مشتركان في وجوب الوجود، وقد ثبت أنّه عين حقيقة الواجب[١]، **وامتازا بأمر آخر** هو التعيين؛ لامتناع الإثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الإمتياز بالتعيين، والتعيين داخل في هوية كلٍّ من ذينك المتشاركين، **فيلزم تركيب كلّ واحد منهما ممّا به الإشتراك، وممّا به الإمتياز، وكلّ مركّب ممكن ـ لـمّا عرفت[٢] ـ فلا يكونان واجبين، هذا خلف، وحينئذٍ لا يوجد من حقيقة الواجب إلّا ذات واحدة.** هذا مسلك الحكماء في إثبات التوحيد، وهو مبنيٌّ على أنّ الوجوب وجودي[٣]، حتى يمكنهم القول: بأنّه نفس حقيقة الواجب، فإن صحّ لهم ذلك[٤] تمّ الكلام وحصل المرام[٥].

---

(١) في «ث» زيادة: (ذات).

(٢) قال ملاخضر الحبلرودي: من احتياجه إلى أجزائه، ولا شيء من الواجب بممكن؛ لتقابلهما، فلا شيء من المركّب بواجب، وهما مركّبان على هذا الفرض، فلا يكونان واجبين. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أي أمر ثابت موجود في الأعيان.

(٤) في حاشية «ح»: أي لا يصحّ لهم هذا أبداً؛ لأنّه لو كان الوجوب موجوداً في الأعيان، كان الواجب ممكناً، والتالي باطل؛ لامتناع الغلب. بيان الملازمة: إنّ الوجوب إذا كان موجوداً في الأعيان يكون ممكناً؛ لأنّه صفة، وهي مفتقرة إلى موصوفها وهو غيرها، والمفتقر إلى الغير ممكن، وإذا كان الوجوب ممكناً كان الواجب ـ أيضاً ـ ممكناً؛ لأنَّ الواجب إنّما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، وإذا كان ما به الشيء واجب ممكناً، يكون الواجب ممكناً.

(٥) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني:٨/ ٤٥، المرصد الثالث، المقصد الأول في توحيده تعالى.

في حاشية «م»: لأنّ الواجب قد يقال على ثلاثة معان: الإستغناء عن الغير في الوجود. والثاني: كون ←

وأمّا المتكلّمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية، إذ لو وُجدا؛ لكان نسبة المقدورات إليهما سواء؛ لأنَّ المقتضي للقدرة ذاتهما، وللمقدورية الإمكان؛ لأنَّ الوجوب والإمتناع يحيلان المقدورية، فتستوي النسبة بين كلّ مقدور وبينهما. فإذاً يلزم وقوع هذا المقدور المعَيَّن أمّا بهما وهو باطل؛ لاستحالة حصول مقدور واحد من قادرين[1]، أو بأحدهما، ويلزم الترجيح بلا مرجّح[2]، فلو تعدّد الإله لم يوجد شيء من الممكنات؛ لاستلزامه أحد المحالين، أمّا وقوع مقدور بين قادرين، وأمّا الترجيح لا لمرجّح[3]. واعلم أنّه لا يخالف في هذه المسألة إلّا الثنويّة[4]، دون الوثنية،

الذات مقتضية للوجود، أو كافياً عن الوجود، أو كون ذاته وجوده. والثالث: ما يتم به الذات عن الغير في الوجود. من الشارح رحمه الله.

(١) قال الحبلرودي: لاستلزامه احتياج المعلول إلى كلّ واحدة منهما من حيث أنّهما علّتان، واستغناؤه عن كلٍّ منهما، نظراً إلى استقلال الأخرى. (حاشية ح).

وفي حاشية «ث»: لانـّه مع احتياجه إليهما يلزم استغناؤه عنهما.

(٢) أُنظر: المواقف للأيجي:٢٧٨ـ ٢٧٩/ الموقف الخامس، المقصد الأول، المرصد الثالث في توحيده تعالى.

(٣) أُنظر: غنية النزوع للحلبي:٦٤ـ٦٦، الفصل الأول، في بيان حقيقة التكليف وضروبه ومراتبه، في أنّه تعالى واحد لا ثاني له. كشف الفوائد للعلّامة الحلّي:١٩٤ـ١٩٥، الباب الثاني صفات الصانع، الصفات الثبوتية، «٨» الوحدانية، برهان المتكلمين «التمانع».

(٤) الثنوية: هم أصحاب الأثنين الأزليين، يزعمون أنّ النور والظلمة أزليّان قديمان، بخلاف المجوس، فإنّهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القِدَم واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان، والاجناس، والأبدان، والارواح، ومن فرقهم: المانوية، المزدكية، الديصانية، المرقيونية، الكينوية، والصيامية، الشامخية. الملل والنحل للشهرستاني:١/ ٢٤٤.

فإنّهم لا يقولون بوجود إلهين واجبَي الوجود، ولا يصفون الأوثـان بـصفات الإلهيـة، وإن أطلقوا عليها إسم الآلهة، بل اتخذوها على أنّها تماثيل لله تعالى؛ لاعتقادهم الجسميّة في حقّه تعالى، أو تماثيـل للأنبيـاء، أو الزهّـاد، أو الملائكـة، أو الكواكـب، أو الأرواح المدبّرة المؤثرة في هذا العالم ـ على زعمهـم ـ واشـتغلوا بتعظيمهـا عـلى وجـه العبـادة، توسّلاً[(١)] وتشفّعاً بها إلى ما هو إله حقيقة[(٢)]. وأمّا الثنوية فقـالوا: نجـد في العـالم خـيراً كثيراً وشرّاً كثيراً، وأنّ الواحد لا يكون خيّراً شرّيراً بالضرورة، فلكلٍّ منهما فاعل عـلى حدة[(٣)].

فالديصانية[(٤)] ـ من الثنوية ـ قالوا: فاعـل الخـير هـو النـور، وفاعـل الـشر هـو الظلمة[(٥)]. وفساده ظاهر؛ لأنّهما عرضان، فيلزم قِدم الجسم، وكون الإله محتاجـاً إليـه،

---

(١) في «ث» و«ص»: (توصلاً).

(٢) هذا ما أشار إليه القرآن الكريم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلى اللهَّ زُلْفـى إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي ما هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللهَّ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ سورة الزمر ٣٩: ٣.

(٣) أُنظر: تلخيص المحصّل للخواجة نـصير الـدين الطـوسي:٣٠٠، القـسم الثـاني في الـصفات، القـول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله قادر على كلّ المقدورات.

(٤) الديصانية: أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين نوراً وظلاماً، وزعموا أنَّ النور حي عالم قادر، والظلام ميـت جاهل عاجز جماد. وزعموا أنَّ الشر يقع منه طباعاً وخرقاً، وزعموا أنَّ النـور بيـاض كلّـه، وأنَّ الظـلام سواد كلّه، وزعموا أنَّ النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صـفحة منـه، وأنَّ الظلمـة لم تـزل تلقـاه بـأعلى صفحة منها. الملل والنحل للشهرستاني:١١٨.

(٥) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:١١٨، الديـصانية. تلخـيص المحـصّل لنـصير الـدين الطـوسي:٣٠٠، الركن الثالث، القسم الثاني، القول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله تعالى قادر على كلّ المقدورات.

وكأنّهم أرادوا معنىً آخر سوى المتعارف، فإنّهم قالوا: النور حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، سميعٌ، بصيرٌ.

والمجوس ـ منهم ـ ذهبوا: إلى أنّ فاعل الخير هو «يزدان» يعنون به الملك، وفاعل الشر «أهرمَن» يعنون به الشيطان[١].

والجواب: منع قولهم الواحد لا يكون خيّراً شرّيراً، بمعنى إنّه يوجد خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً، اللهم إلّا أن يراد بالخيّر من يغلب خيره على شرّه، وبالشرّير من يغلب شرّه على خيره، كما ينبئ عنه ظاهر اللغة، فلا يجتمعان حينئذٍ في واحد، لكنّه غير ما لزم، بل اللازم هو المعنى الذي أشرنا إليه، فلا يفيد إبطال ما ليس بلازم[٢].

تبصرة[٣]: تبصّرك لتحقيق بعض الصفات السلبية للواجب تعالى[٤].

---

(١) أُنظر: رسائل الشريف المرتضى:٢/ ٢٨٤، رسالة الحدود والحقائق. تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسي: ٣٠٠، الركن الثالث، القسم الثاني، القول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله تعالى قادر على كلّ المقدورات.

(٢) أُنظر: المواقف للايجي:٢٧٩، الموقف الخامس، المقصد الأول، المرصد الثالث في توحيده تعالى.

(٣) قال ملّا خضر الحبلرودي: في أنّه تعالى ليس بمتحيّز، ولا حالاً في المتحيّز، ولا يشار إليه بالإشارة الحسيّة. والمراد بالمتحيّز: هو الحاصل في مكان، بحيث يشار إليه إشارة حسّية بأنّه هنا أو هناك لذاته. وقد يسمّى جوهراً، وقد يخصّص الجوهر بما لا ينقسم منه أصلاً، وقد يعمّم بحيث يشمل المجرّدات أيضاً عمّن يقول بها. (حاشية ح).

(٤) في حاشية «ح»: إعلم أنّ المصنّف بعد أن ذكر شرذمة من الصفات الثبوتية، عَنَّ[أ] له أن يذكر الصفات السلبية، وقدّم الثبوتية على السلبية؛ لأنّ الثبوتية أشرف من السلبية، وإن كان عدم الحادث مقدّماً على وجوده طبعاً، وكان الأَولى ذكر جميع مباحث الثبوتية ثمّ الإشتغال بالسلبية.

(أ) عنّ لك: أي اعترض وبدا لك. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير٣: ٣١٣، عنن.

كلّ متحيّز سواء كان تحيّزه بالذات ـ كالجسم ـ أو بالتبعية ـ كالعرض[١] ـ **مفتقر إلى حيّزه** بالبديهة، والحيّز والمكان يقالان على معنى واحد، وهو عند المتكلّمين: فراغ موهوم يشغله الجسم[٢]. وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي[٣].

وكلّ عَرَض مفتقر إلى محلّه، والعرَض: هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى محلّ يقوّمه، كالسواد بالنسبة إلى الجسم[٤]، وذلك المحلّ يسمّى موضوعاً، وإذا افتقر المتحيّز والعَرَض إلى الحيّز والمحل، **والحيّز والمحلّ غيرهما**، يكونان ممكنين بالضرورة، **فلا يكون الواجب بمتحيّز** ـ أي بجسم ـ **ولا عرض**؛ لاستلزام التحيّز والعرضية، الإمكان المنافي للوجوب؛ ولأنّه لو كان في مكان أو جهة لزم قِدَم المكان أو الجهة، واللازم باطل؛ إذ لا قديم سوى الله تعالى ـ إتفاقاً ـ وسنبرهن عليه. **وكلّ ما يشار إليه بالحس**[٥] بأنّه هنا أو هناك، **فهو إمّا متحيّز أو عرض**؛ لأنَّ الإشارة: إمتداد موهوم

(١) أنظر : كشف المراد للعلّامة الحلّي:١١٨، المقصد الثاني في الجواهر والأعراض، المسألة الأولى في قسمة الممكنات. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري:٥٠ـ٥١، الفصل الثالث الصفات السلبية، الصفة الثانية.

(٢) أُنظر: الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٦٨، رسالة الحدود والحقائق. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري:٣٢.

(٣) كشف المراد للعلّامة الحلّي:١٣٢، المقصد الثاني، الفصل الأول، المسألة التاسعة.

(٤) أُنظر: كتاب التعريفات للجرجاني:٢٢٥.

(٥) قال ملّا خضر الحبلرودي: وإنّما قيّد الإشارة المنفيّة بالحسّية؛ لأنَّ الإشارة العقلية ـ التي هي تمييز العقل، وتعيينه بوجه ما ـ غير ممتنعة عليه تعالى، فإنّ العقل يحكم بأنّه تعالى ذات موصوف بأكمل الصفات، ليس كغيره من الذوات، فإن قلتَ: قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «من أشار إليه فقد ←

آخذ من المشير، مُنتهٍ إلى المشار إليه[١]. وإنّما يتأتّى ذلك إذا كان المشار إليه في الحيّز، أمّا بالذات أو بالتبعية، والواجب ليس بمتحيّز أصلاً، **فلا يكون الواجب بمشار إليه بالحس**، وهو المطلوب.

وذهب بعض الجهّال إلى أنّه جسم، فقال مقاتل بن سليمان[٢] وغيره: إنّه مركّب

←

حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»[أ]. يدلُّ على نفي الإشارة مطلقاً، وقد صرّح به شارحه كمال الدين البحراني، وقال: الرابع عشر: كونه غير مشار إليه، وأراد مطلق الإشارة، وبيَّن ذلك بقياسٍ هو قوله: «ومن أشار إليه ـ إلى قوله ـ فقد عدّه». بيان الأولى: إنّ الإشارة إمّا حسّية أو عقلية. أمّا الحسّية: فإنّها تستلزم الوضع والكون في المحل والحيّز، وما كان كذلك فلابدّ وأن يكون له حدّ. وأمّا الإشارة العقلية: فلأنَّ المشير إلى حقيقة شيء، زاعماً أنّه وجده وتصوّره، فقد أوجب له حدّاً يقف ذهنه عنده، ويميّزه به عن غيره. وبيان الثانية: إنّ مَن حدّه بالإشارة الحسّية فقد جعله مركّباً من أُمور معدودة؛ إذ الواحد في الوضع ليس مجرّد وحدة فقط، وإلّا لم تتعلّق الإشارة الحسّية به، بل لابدّ معها من أمور أُخر، مشخّصة مخصّصة له، فكان في نفسه معدوداً، لكثرة من تلك الجهة. ومن حدّه بالإشارة العقلية، فلابدَّ أن يحكم بتركيبه؛ لـمّا علمت أنّ كلّ محدود مركّب في المعنى، وكان ـ أيضاً ـ ذا كثرة معدودة، فإذاً الإشارة المطلقة ممتنعة في حقّه تعالى، مستلزمة للجهل به. قلتُ: لا منافاة بين نفي الإشارة إلى الحقيقة، والتصوّر بالكُنه، وبين إثبات التمييز والتعيين بوجه ما، فتأمل[ب]. (حاشية ح).

(أ) نهج البلاغة ١: ١٥/ خطبة رقم ١.

(ب) شرح نهج البلاغة لكمال الدين ميثم البحراني:١/ ١٦٣، خطبة رقم ١.

(١) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للمقداد السيوري:٢٦.

(٢) اضطربت الأقوال في هذا الرجل اضطراباً كثيراً، سواء عند الخاصة أو العامّة، أمّا عندنا فقد ذكره الشيخ الطوسي في رجاله ـ مجرداً عن اللقب ـ في عداد أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، ووصفه بالبتري ـ والبترية فرقة من فرق الزيدية ـ ثمّ ذكره في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ولقّبه بالخراساني.

←

من لحم ودم[1]. وقيل: نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه. ومنهم من يقول: إنّه على صورة إنسان، فقيل: شاب أمرد جعد شديد الجعودة، وقيل: شيخ أشمط الرأس واللحية ـ أي بعضه أسود وبعضه أبيض ـ تعالى الله عن قول المبطلين[2]، والمعتمد في إبطاله أنَّه لو كان جسماً لكان متحيّزاً، واللازم قد أبطلناه.

وذكره العلّامة الحلّي في خلاصة الأقوال قائلاً: مقاتل بن سليمان، من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، بتري، قاله الشيخ الطوسي رحمه الله والكشي، وقال البرقي: إنّه عامّي. وذكره ابن داود الحلّي قائلاً: مقاتل بن سليمان البجلي وقيل: البلخي، صاحب التفسير.

عدّه الشيخ الطوسي والكشي من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وقالا: إنّه بتري. وعدّه البرقي، عامياً. ثمّ ذكره عندما عدَّ جماعة من العامة، قائلاً: مقاتل بن سليمان صاحب التفسير، ناقلاً ذلك عن الكشي. فيتحصل من كلام علمائنا رحمهم الله خصوصاً الطوسي وابن داود الحلّي أنّ مقاتل شخصان، أحدهما راوٍ شيعي والآخر عامّي المذهب. أمّا العامّة فبين قادحٍ فيه ومادح له، فابن حبان قال عنه: مقاتل بن سليمان الخراساني: مولى الأزد، أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة وبها مات بعد خروج الهاشمية، كنيته ابو الحسن، وكان شبهياً يُشبّه الرب بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث. وحدّد إبن خلكان وفاته بسنة خمسين ومائة بالبصرة وعدّه الشهرستاني في رجال الزيدية.

أنظر: رجال الطوسي: ١٤٦، ٣٠٦. خلاصة الأقوال: ٤١٠. رجال البرقي: ٢٨١. رجال ابن داوود: ٢٨٠. المجروحين لابن حبان ٣: ١٤. الجرح والتعديل ٨: ٣٥٥. وفيات الأعيان ٥: ٢٥٦ـ٢٥٧. الملل والنحل للشهرستاني: ٦٩. والمراد بمقاتل هنا هو العامّي.

(١) أُنظر: كتاب المجروحين لابن حبّان: ٣/ ١٤. وفيات الأعيان لابن خلّكان: ٣/ ١٢٩ـ١٠٣. المواقف للإيجي: ٢٧٣، الموقف الخامس، المرصد الثاني، المقصد الثاني في أنّه تعالى ليس بجسم.

(٢) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٥. المواقف للإيجي: ٢٧٣، المرصد الثاني في تنزيه الباري، وهي الصفات السلبية، المقصد الثاني ليس بجسم.

تبصرة: في أنّه تعالى لا يحلّ في شيء، ولا شيء يحلّ فيه.

أمّا الأول: فلأنَّ **المعقول من الحلول كونه موجوداً في محلّ قائماً به**[١] ـ أي يكون مختصّاً به ـ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، تحقيقاً، أو تقديراً، وهذا إنّما يتصور فيما لا يقوم بذاته، و**الواجب حيث يقوم بذاته**[٢] **استحال عليه الحلول**[٣]، وما نقل عن بعض الصوفية[٤]: إنّه تعالى يحلُّ في قلوب العارفين، وعن النصارى: إنّه تعالى حلَّ في المسيح[٥]، فإن أرادوا بالحلول هذا المعنى فقد عرفت بطلانه، وإن أرادوا غير ذلك[٦]، فلا يمكن نفيه أو إثباته إلاّ بعد تصور معناه.

---

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: أي بذلك المحل، بشرط امتناع قيامه بذاته. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: وليس تابعاً في الوجود لغيره؛ لكونه واجباً. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: في الغير بالمعنى المعقول، وترتيبه أنَّ كلّ حالّ في الغير تابع في وجوده لذلك الغير، ولا شيء من الواجب بتابع في الوجود للغير ـ وإلّا لكان ممكناً ـ فلا شيء من الحالّ بالغير واجب. وينعكس بالعكس المستوي إلى: لا شيء من الواجب بحالّ في الغير، وهو المطلوب. (حاشية ح).

(٤) الصوفية: كان مذهبهم في بدء ظهوره عملياً صرفاً وذلك في النصف الثاني للقرن الثاني الهجري، ثمّ تحول إلى طريقة وعقيدة. كان الجُنيد من ائمّة هذا المذهب، ومن تلامذته الحلّاج وأبو بكر الشبلي، كما كان من أعلامه ابن عربي وابن الفارض وغيرهم. وطرق المتصوفة كثيرة، منها الشاذلية والرفاعية والقادرية والبكتاشية وغيرها. وقد تحول المتصوفة لاحقاً إلى الشعبذة والمخاريق. معجم الفرق الاسلامية لشريف يحيى الامين:٢١٢ـ٢١٣.

(٥) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٦. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٧١، المقصد الثالث، الفصل الثاني، المسألة «١٣» في أنّه تعالى ليس بحالٍّ في غيره.

(٦) في حاشية «ح»: أي غير المعقول.

وقالت النُصيريّة[١]، والإسحاقية[٢] ـ من غُلاة الشيعة ـ: ظهور الروحاني في الجسماني[٣] لا ينكر، ففي طرف الشرّ كالشياطين، فإنّه كثيراً ما يتصور الشيطان بصورة إنسان؛ ليعلّمه الشرّ ويكلّمه بلسانه، وفي طرف الخير كالملائكة، فإنّ جبرائيل عليه السلام كان يظهر بصورة دحية الكلبي[٤]، والإعرابي، قالوا: فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأَولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم، وهم العترة الطاهرة. وهو مَنْ يظهر فيه العلم والقدرة التامّة من الأئمة من تلك العترة. ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم[٥]. وهذه ضلالة بيّنة لا يحتاج بطلانها إلى بيان، ومع ذلك[٦] نقول: ظهور شيء في صورة شيء آخر لا يقتضي الحلول والإتّحاد، فإنَّ

(١) النصيريّة: فرقة بائدة من الغلاة، أحدثها محمد بن نصير النميري، وقد كان أصحابه يقولون بنبوته، وأنّه ادّعى أنّ الامام العسكري عليه السلام بعثه نبيّاً وكان يقول بالتناسخ والغلو، وكان من أصحاب الامام العسكري عليه السلام. فرق الشيعة للنوبختي:١٠٢.

(٢) الإسحاقية: من جملة الغلاة، أحدثهم إسحق بن زيد بن الحارث، وكان من أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب . موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي:٦٨ـ٧٠. اُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:١/ ١٨٨ـ١٨٩.

(٣) في حاشية «ح»: الروحاني: هو الذي لا يدرك بإحدى الحواس الظاهرة، والجسماني بخلافه.

(٤) دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة بن زيد بن امرؤ القيس بن الخزرج. وأسلم دحية قديماً ولم يشهد بدراً، وله صحبة ورواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كان يشبه جبرائيل، وكان جبرائيل ينزل على النبي بصورته، بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم رسولاً إلى قيصر، سكن مصر ومات في ولاية معاوية بن ابي سفيان. اُنظر: الطبقات الكبرى لابن سعد:٤/ ١٨٨. الثقات لابن حبّان:٣/ ١١٧ـ ١١٨. إكمال الكمال لابن ماكولا:٣/ ٣١٤.

(٥) اُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٨٠.

(٦) في حاشية «ح»: أي مع تسليم ظهور الروحاني في صورة الجسماني، أو مع كونها بيّنة لا تحتاج إلى دليل.

جبرائيل عليه السلام لم يتّحد بدحيّة، ولا حَلَّ فيه، فلا يلزم مطلوبكم.

وأمّا الثاني: وهو إنّه لا يحلُّ فيه شيء، ولا يصير هو محلاً للأعراض؛ **فلأنَّ المحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض**[(١)]، أي تختصّ به اختصاص الناعت[(٢)]، **والواجب حيث إنّه ليس بمتحيّز**[(٣)]، **استحال حلول الأعراض فيه**؛ ولأنّه لو حلَّ فيه عرض لكان ذلك العرض ممكناً؛ لاحتياجه إلى محلّه، وكلّ ممكن حادث ـ لما يأتي[(٤)] ـ فيلزم اتصاف الواجب بالحادث، وهو محال؛ لأنّ ذلك الحادث إن كان صفةُ كمالٍ استحال خلوّ الذات عنه، فيكون قديماً[(٥)]، هذا خلف، وإن كان صفةُ نقصٍ لم يمكن اتصاف ذاته

---

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: ومحصّله: إنّ كلّ محلٍّ متحيّز، ولا شيء من الواجب بمتحيّز، فلا شيء من المحلّ بواجب. وينعكس إلى: لا شيء من الواجب بمحلّ. أمّا الكبرى فظاهرة ممّا تقدّم، وأمّا الصغرى فهي مبنيّة على تفسير القيام والحلول بالتبعية في التحيّز، دون الإختصاص الناعت، فإنّ المحلّ ـ على هذا التقدير ـ يكون عبارة عن المتبوع في التحيّز، ولا يكون غير الجوهر المتحيّز، فلا يرد ما أورده بعض، من أنّ السرعة والبطأ حالّان في الحركة، والحركة محلٌّ لهما، وهي غير متحيّزة، وأيضاً صفات الواجب قائمةٌ بذاته، حالّةٌ فيها ـ عند الأشاعرة ـ مع أنَّ محلّ الصفات ـ وهو ذات الواجب ـ مجرّدة، وأيضاً صفات العقول والنفوس ـ عند الفلاسفة ـ حالّةٌ فيهما، مع أنّها مجرّداتٌ؛ لأنَّ الحلول في الصور المذكورة بالمعنى المفسّر غير صادق؛ إذ الحركة عَرَضٌ، والعرض ليس متبوعاً في التحيّز، بل السرعة والبطأ حالّان في الجسم كالحركة، والواجب ليس بمتبوع في التحيّز ـ أيضاً ـ إذ لا حيّز له أصلاً، وكذا المجرّد عند من يقول به، وإن كان بالمعنى الآخر صادقاً، فتأمّل. (حاشية ح).

(٢) في حاشية «ح»: النعت: الصفة، ونَعَتَّ الشيء أَنعتَّه، إذا وصفته.

(٣) في حاشية «ح»: لـمّا تقدّم من إمكانه، (إي المتحيّز).

(٤) في حاشية «ح»: في بحث حدوث العالم.

(٥) في حاشية «ح»: وأيضاً إمّا أن يكون المقتضي لذلك الحادث ذاته تعالى، أو غيرها، فإن كان الأول لم يكن حادثاً، وإن كان الثاني يلزم الإفتقار، وهما محالان. لمحرّره علي.

به[١]، هذا ما عليه جمهور العقلاء من أهل الملل وغيرهم.

وقال المجوس: كلّ حادث هو من صفات الكمال يجوز أن يقوم به.

وقالت الكرّامية[٢]: يجوز أن يقوم بذاته كلّ حادثٍ يحتاج إليه في إيجاد الخلق. ثمّ اختلفوا فيه، فقيل: هو الإرادة[٣]. وقيل: هو قوله: كُن. فَخَلْقُ هذا القول أو الإرادة ـ

---

(١) في حاشية «ح»: لتنزّهه عن النقائص.

(٢) الكرّامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرّام، كان ممّن يُثبت الصفات، إلّا أنّه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة، وأصولها ستة وهي: العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية، وأقربهم الهيصمية. وقد نصّ أبو عبد الله بن كرّام على أنّ معبوده على العرش استقراراً، وعلى أنّه بجهة فوق ذاتاً، وقال: إنّه مماسّ للعرش من الصفحة العليا، وجوّز الإنتقال والتحوّل والنزول، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ولابن كرّام آراء كثيرة في التجسيم. الملل والنحل للشهرستاني: ٤٦ـ٤٩.

(٣) في حاشية «ح»: والحكماء ذهبوا إلى أنَّ الإرادة قديمة[أ]، والدليل على ذلك أنّها غير المصلحة.

(أ) الإرادة حادثة؛ لأنّها من صفات الأفعال، ودليلها أنّها لا تكون إلّا والمراد معها، ولذلك وصف الباري نفسه بأنّه مريد بواسطة فعله، ولو كانت من صفات الذات لكانت هي الذات؛ لعدم التعدد في الذات، ولو كانت كذلك لما جاز نفيها؛ لأنّ نفيها ـ إذا كانت هي الذات، أو من صفات الذات ـ نفي للذات، مع أنّه تعالى وصف نفسه بنفيها عنه، قال تعالى ﴿أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ سورة المائدة ٥: ٤١. فلو كانت الإرادة هي الذات لكان نفي الإرادة نفي الذات، وأيضاً الصفة إن كانت توصف الذات بها وبضدّها فهي من صفات الأفعال؛ لأنّ الأفعال لها ضد، وصفاتها لها ضد، كالإرادة والكراهة، فإنّه يقال: هو مريد وكاره. فتكونان من صفات الافعال فالقول بحدوث الارادة هو مذهب أهل البيت عليهم السلام، وعليه إجماعهم، وهو الحق فالإرادة هي فعله تعالى، وكذلك الكراهة فإنّها صفة، قال تعالى: ﴿وَلكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُمْ﴾ سورة التوبة ٩: ٤٦، حياة النفس للإحسائي: ١٥-١٦، فصل: الله سبحانه مريد.

أولاً ـ مستند إلى القدرة القديمة، ثمّ باقي المخلوقات مستندة إلى الإرادة أو القول، على اختلاف المذهبين[١]، والمعتمد في الردّ عليهم ما قدّمناه.

تبصرة[٢]: في تحقيق أنّه تعالى لا يتّحد بشيء.

واعلم أنَّ الإتّحاد[٣] ـ بطريق المجاز ـ: يطلق على صيرورة شيء ما شيئاً آخر، بطريق الاستحالة[٤]، أعني التغيير والإنتقال، دفعياً ـ كان ـ أو تدريجياً، كما يقال: صار الماء هواءً[٥]، والأسود أبيض. ويطلق ـ أيضاً بطريق المجاز ـ على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب، بأن يُضمّ شيء إلى ثانٍ فيحصل منهما شيء ثالث، كما يقال: صار التراب طيناً، والخشب سريراً، والإتّحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع، ولا يتصور في حقه تعالى.

وأمّا المفهوم الحقيقي للإتّحاد: فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر، وقولنا بعينه، أي من غير أن يزول عنه شيء، كما في الإستحالة، أو ينضمّ إليه شيء آخر[٦]، كما في

(١) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٧. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:١/ ٩٨، و٣/ ١٨٢.

(٢) في «ث»: (بياض).

(٣) في حاشية «ح»: ونُقل عن بعض متألهة الحكماء، وبعض صوفية الإسلام تجويزه، وزعم النصارى أنّه ورد في الإنجيل دعوى المسيح الإتحاد مع الله، وهو باطل؛ لـما قاله المصنّف.

(٤) الاستحالة: هو تغيّر من كيف إلى كيف، مثل التغيّر من برودة إلى حرارة، ومن سواد إلى بياض. المنطقيات للفارابي:١/ ٦٥، كتاب غورياس أي المعقولات.

(٥) في المثال نظر: وذلك لأنّ صيرورة الماء هواءً، بتفكيكه مختبرياً الى عنصريه، وهما: الهيدروجين (H)، والأوكسجين (O) وبالتالي فلا اتّحاد هنا. أمّا إذا كان قصده تحول الماء الى بخار، فإنّه يصدق على الاستحالة، التي هي أحد معاني الإتّحاد التي ذكرها المؤلف.

(٦) (آخر) أثبتناها من «ث».

التركيب، وهذا هو المتبادر من إطلاق لفظ الإتحاد، وإنّـما يُتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يكون هناك شيئان ـ كزيد وعمرو مثلاً[١] ـ فيتّحدا، بأن يصير زيد عمراً وبالعكس، ففي هذا الوجه قبل الإتّحاد شيئان، وبعده شيء واحد كان حاصـلاً قبلـه. والثـاني: أن يكون هناك شيء واحد كزيد، فيصير هو بعينه شيئاً آخر، فحينئذٍ يكون قبل الإتّحاد أمرٌ وبعده أمرٌ آخر، لم يكن حاصلاً قبله بل بعده، وإلى الوجه الأول ينظر قوله: **المفهوم من الإتّحاد صيرورة الإثنين واحداً**[٢]**، وهو محال عقلاً**[٣].

قال بعض الأفاضل[٤]: والحكم بـه ضروري[٥]؛ لأنَّ الإخـتلاف والتغـاير بـين الماهيتين[٦] مقتضى ذاتهما، فلا يمكن زواله[٧] عنهما، كسائر لوازم الماهيّـات، وهـذا مـع

---

(١) (مثلاً) لم ترد في «ث».

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: ونقول ـ أيضاً ـ: لو اتحد الواجب بغيره، لكان ذلك الغير إمّا واجباً أو ممكنـاً، فإن كان واجباً لزم تعدّد الواجب، وقد ثبتت وحدانيته، وإن كـان ممكنـاً، فالبـاقي بعـد الإتحـاد إن كـان واجباً صار الممكن واجباً، وإن كان ممكناً صار الواجب ممكناً، وهما محالان، فلا يتّحـد الواجـب بغـيره. (حاشية ح).

(٣) أُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي:٣/ ٢٩٥ـ٢٩٨، الـنمط الـسابع: في التجريـد. تسليك النفس إلى حظيرة القدس للعلّامة الحلّي:١٥٣، الفصل الثاني، المطلب الخـامس. معـارج الفهـم للعلّامة الحلّي:٣٦٣ـ٣٦٥، الباب الثالث، الله تعالى لا يتّحد بغيره.

(٤) في حاشية «ح»: القائل صاحب المواقف، وهو عبد الرحمن الإيجي.

(٥) في حاشية «ح»: أي ببطلان الإتحاد.

(٦) في حاشية «ح»: كوجوب الواجب، وإمكان الممكن.

(٧) في حاشية «ث»: أي زوال الإختلاف والتغاير بين الماهيتين.

وضوحه ربما يراد زيادة توضيحه، فيقال: إنْ عُدِم الهويتان بعد الإتحاد وحدث أمرٌ ثالث فلا اتحاد بينهما، بل عُدما وحدث ثالث، وإن عُدم أحدهما فقط فلا اتحاد؛ إذ لا يتّحد المعدوم بالموجود بديهة، و إلّا لكان موجوداً معدوماً معاً، وإن بقيا موجودين بعد الإتحاد فهما إثنان فلا اتحاد أيضاً[(١)]، والغرض من هذا الكلام التنبيه[(٢)]، وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم.

وظنّ بعض الناس أنّهم حاولوا الإستدلال، فتصدّى للإعتراض، وقال: لا نسلِّم أنّهما لو كانا بعد الإتحاد موجودين لكانا إثنين، وإنّما يكونان كذلك لو لم يكن كلّ منهما موجوداً، متحداً بالموجود الآخر، وهو ممنوع[(٣)]، وإذا كان الإتّحاد في نفسه

---

(١) أُنظر: قواعد المرام للبحراني:٧٤/ القاعدة الرابعة، الركن الثاني، البحث السادس.

قال الحبلرودي: فإن قلتَ: لِمَ لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد، كالجنس والفصل، لا بوجودين حتى يكونا متميّزين، وينافي الإتحاد؟ قلتُ: ذلك الوجود إن كان أحدهما لزم انعدام أحدهما بالضرورة، وإن كان وجوداً ثالثاً، فإن بقي الأَولان أو أحدهما، لزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين، وإن انعدما لزم حدوث شيء ثالث، وهذا ينافي الإتحاد، وإذا كان الإتحاد محالاً في نفسه لم يجز إتصاف الواجب به.(حاشية ح).

(٢) قال الفاضل المقداد: وقد نُنبّه على ذلك، فنقول: لو اتّحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضَين، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنهما لو اتحدا، لزم صيرورة الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها، فيلزم أن يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك وبالعكس، فيلزم كون كلٍّ منهما جائز العدم غير جائز العدم، وهو جمع بين النقيضين، فثبت المدّعى: وهو امتناع الإتحاد عليه تعالى. الأنوار الجلالية:٦٨، الفصل الأول،التوحيد.

(٣) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني:٤/ ٦٤، المرصد الرابع،المقصد الثامن، الاثنان لا يتّحدان.

محالاً **فلا يتّحد الواجب بشيء**، وما ذهب إليه طائفة من العوام المتألهة المتصوفة: أنَّ عارف إذا انتهى مراتبه انتفى هويته[١]، وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد[٢].

فإن أرادوا بالإتحاد المعنى المذكور فقد تبيّن بطلانه[٣]، وإن أرادوا معنىً آخر، فالتصديق بنفيه أو إثباته يتوقف على تصوّره.

تبصرة: في تحقيق معنى اللذّة والألم[٤]، وفي أنّهما هل يثبتان للواجب تعالى أو لا؟.

فنقول: اللذّة إدراك ونَيل لوصول ما هو كمال وخير عند المُدرِكْ، من حيث هو كمال وخير[٥]. وإنّما لم يقتصر على الإدراك؛ لأنَّ إدراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله، واللذّة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل بحصول نفسه. ولم يقتصر على النَيل؛ لأنَّ اللذّة لابدّ فيها من الإدراك، والنَيل لايدلّ عليه إلّا بالمجاز، فذُكرا معاً، إذ لم يوجد

---

(١) في حاشية «ث»: أي حقيقته.

(٢) في «ث»: (الفناء في الله عز وجل). أُنظر: ارشاد الطالبين للمقداد السيوري:٢٣٨، مباحث التوحيد، الدليل على نفي الاتّحاد. تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي:٢٦٠، الركن الثالث في الإلهيات، القسم الثاني في الصفات، مسألة: الله تعالى لا يتّحد بغيره.

(٣) قوله: (فإن أرادوا بالإتحاد المعنى المذكور فقد تبيّن بطلانه) لم يرد في «ث».

(٤) في حاشية «ح»: وتصوّرها بديهي كسائر الوجدانيات، وقد يفسّر ان قصداً إلى تعيين المسمّى وتلخيصه. شرح المقاصد للتفتازاني:٢/ ٣٦٤، الفصل الثالث، القسم الثاني، المبحث الثالث، اللذة والألم.

(٥) الاشارات والتنبيهات لابن سينا:٣٤٣، علم الطبيعة وما قبله، النمط الثامن: في البهجة والسعادة، الفصل الثالث في تعريف اللذّة والألم.

لفظ دالّ على مجموعها بالمطابقة. وإنّما قيل: لوصول ما هو عند المُدرِكْ، ولم يقل لـمّا هو عند المُدرِك؛ لأنَّ اللذّة ليست هـي إدراك اللذيـذ فقـط، بـل إدراك وصـول الملتـذّ إلى اللذيذ. والفرق بين الكمال والخير بالإعتبار، فإنَّ ذلـك الـشيء الحاصـل الملائـم، مـن حيث إنّه اقتضى براءة ما من القوة[1] للشيء الحاصل له: كمالٌ. ومن حيـث إنـّه مـؤثر عنده خير[2]. وفائدة قيد الحيثية في التعريف ظاهر[3]. والألم: إدراك ونَيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المُدرِكْ، من حيث هو آفة وشر[4].

وفائدة القيود تظهر بما ذكرناه في تعريف اللّذة.

وكلّ منهما[5] حسّي وعقلي، والمراد بـالحسّ: القـوى التـي تـدرك بهـا الـنفس

---

(١) في حاشية «ح»: إلى الفعل.

(٢) أُنظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الدين عبد المطّلب العبيدلي:٣٠٠ـ٣٠١، المقصد السادس، المسألة الخامسة، المبحث الأول.

(٣) في حاشية «ح»: لأنَّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه، والإلتذاذ به يختصّ بالوجه الـذي هو كمال وخير باعتباره، وإنّما قيل عند المدرِك؛ تنبيهاً على أنّه لا يشترط في اللـذّة أن يكـون اللذيـذ كـمالاً وخيراً في نفس الأمر، بل عند المدرِك. من الشارح ﵀.

أيضاً: لجواز أن يكون ما هو خير وكمال عند المُدرِك، شرٌّ وآفة بالنسبة إلى آخر.

أنظر: نهاية المرام للعلّامة الحلّي:٢/ ٢٧٨ـ٢٨٠، القاعدة الثانية، النـوع الثـاني، الفـصل الثالـث، المقالـة الثانية، الفصل الخامس، الباب الثالث، البحث الأول. إلهيات المحاكمات للرازي:٤٤٣ـ٤٤٤.

(٤) الإشارات والتنبيهات لابن سينا:٣٤٣، علم الطبيعة ومـا قبلـه، الـنمط الثـامن: في البهجـة والـسعادة، الفصل الثالث في تعريف اللذّة والألم.

(٥) أي : اللذّة والألم.

الجزئيات، سواء كانت ظاهرة(١) أو باطنة(٢). واللّذة الحسّية: ما يحصل لكلّ من الحاسّة من إدراك ما هو ملائم وكمال لها، مثلاً: للذائقة كمال: هو تكيّفها بكيفيّة الحلاوة، وللباصرة كمال: هو مشاهدتها للألوان الحسنة، والأشكال الجميلة، وهكذا باقي الحواس(٣)، فَلَذّتها إدراك كمالاتها، ولا شكَّ أنَّ تحقّق الحواس يتوقّف على تحقّق المزاج المعتدل، الحاصل من امتزاج العناصر(٤) وتفاعل كيفيّاتها، فلذا قال: **اللّذة والألم** ـ يعني(٥) الحسّيان ـ **تابعان للمزاج، والمزاج(٦) عرض(٧)**؛ لأنّه عبارة عن كيفيّة متوسطة

(١) في حاشية «ث»: أي حواس ظاهرة وهي :الذائقة واللامسة والشامّة والباصرة والسامعة.

(٢) في حاشية «ث»: الحسّ المشترك، الواهمة، الخيال، المتفكّرة، المتصورة.

(٣) في حاشية «ح»: وهي السامعة ولها كمال، وهو سماعها للأصوات الرخيمة، والنغمات المتناسبة، والشامّة ولها كمال، وهو إدراكها للروائح الطيّبة، واللامسة ولها كمال، وهو إدراكها الكيفيّات المتناسبة، ولمسها السطوح اللّينة الناعمة.

(٤) في حاشية «ح»: إمتزاج العناصر لامتزاج المركبات، لأنَّ المزاج الحاصل من امتزاجها مزاج ثانٍ، كالترياق، فإنَّ لكلّ دواء من أدويته مزاجاً خاصاً، وعند التركيب يحصل مزاج ثانٍ، والعناصر أربعة: (النار) وهي حارة يابسة، وهي جسم بسيط، موضعه الطبيعي مقعّر فلك القمر، إذا خُلّي وطبعه ولم يعارضه معارض، كان قراره هناك. (والهواء) وهو حار رطب، وهو جسم بسيط، موضعه الطبيعي فوق الماء وتحت النار. (والماء) وهو بارد رطب، وهو جسم بسيط، موضعه الطبيعي فوق الأرض وتحت الهواء. (والأرض) وهي باردة يابسة، وهي جسم بسيط، موضعه الطبيعي وسط الكل؛ لأنّه مركز العالم. من الشارح رحمه الله.

(٥) (يعني) لم ترد في «ث».

(٦) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:١٨٩، المقصد الثاني، الفصل الخامس، المسألة الرابعة في مغايرة الكيفيّات. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:١٢٢. التعريفات للجرجاني:٢٩٥.

(٧) قال المقداد السيوري: لأنّه من الكيفيّات الملموسة، وكلّ كيفيّة ملموسة عرض، فيكون المزاج عرضاً. الأنوار الجلالية:٦٩، الفصل الأول، التوحيد.

توسطاً ما، حاصلةً من امتزاج الأسطقسّات، وتفاعل كيفيّاتها المتضادّة في موادّها، وانكسار صرافة كلّ منها، مع حفظ صور البسائط[١]. **وحيث أنَّ الواجب تعالى ليس محلّاً للأعراض** والكيفيّات، لم يتصوّر هناك مزاج ولا حاسّة، ولأنَّ المزاج يستلزم التركيب، المنافي للوجوب الذاتي، وإذا كان المزاج والحاسّة منتفية عنه تعالى، **استحال عليه الألم** مطلقاً، أمّا الحسّي؛ فلما ذكرنا، وأمّا العقلي؛ فلعدم الآفة والشرّ بالقياس إليه، **واللّذة** الحسّية، وكذا سائر الكيفيّات النفسانية من الحقد، والحزن، والخوف، والفرح، وغيرها، والجسمانية كالطعم، واللون، والرائحة، فإنّ كلّ ذلك تابع للمزاج، الذي لا يتصور في حقّه تعالى، وأمّا اللّذة العقلية فنفاها المليّون، وأثبتها الحكماء، قالوا: اللذّة إدراك الكمال، فمن أدرك كمالاً في ذاته إلتذَّ به، وذلك ضروريّ يشهد به الوجدان، ولاشكَّ أنَّ كماله تعالى أعظم الكمالات، وإدراكه أقوى الإدراكات، فوجب أن تكون لذّته أقوى اللذّات، ولذلك قالوا: أجَلُّ مبتهج هو المبدأ الأول[٢]. وكلام المصنِّف ـ في التجريد ـ مائل إلى هذا[٣]، وعدم إطلاق لفظ الملتذّ عليه تعالى لعدم الإذن الشرعي.

---

(١) أُنظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق:١/ ٨٦ ـ ٨٨، كتاب التلويحات، المورد الثالث في كلام التجريد: ٤/ ١٩٨، كتاب اللمحات، العلم الثاني، المورد الثالث، اللمحة الرابعة في إثبات الاستحالة. المحاكمات بين شرحي الإشارات لقطب الدين الرازي:٣/ ٣٣٤ـ٣٤٤/ النمط الثامن في البهجة والسعادة.

(٢) أُنظر: السياسة المدنية للفارابي:٤٣. الإشارات والتنبيهات لابن سينا:٣٥٠، النمط الثامن في البهجة والسعادة، إشارة في بيان ترتيب الجواهر العاقلة في درك اللذة. مفتاح الباب لابن مخدوم:٢٢٧، الفصل الثالث، الصفة الثانية في أنّه تعالى جسم.

(٣) في حاشية «ح»: حيث قال: واللذة المزاجية. ولم يتعرّض للعقليّة.

أنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٢٧٣، المقصد الثالث، المسألة الثامنة عشر.

تبصرة: في بيان انتفاء(١) الضدّ والندّ عنه تعالى.

الضدّ ـ في العرف العام ـ يقال: على مساوٍ في القوة **ممانع**(٢). وكلّ ما سوى الله تعالى مخلوق له، والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا يمانعه(٣)، بل هو مقهور له، فلا ضدّ له بهذا المعنى(٤). وفي العرف الخاص يقال: على **عرض يعاقبه عرض آخر في محلّه** ـ أي موضعه ـ **وينافيه فيه**(٥)، ـ أي في ذلك المحل ـ. والضدّان بهذا المعنى يسمّيان ضدّين مشهورين(٦)، وقد يشترط في الضدّين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض، فإنّهما متباعدان في الغاية، بخلاف الحمرة والصفرة، إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك التباعد، فيسمّيان بالمتعاندين،

---

(١) في «ث»: (استحالة).

(٢) في حاشية «ح»: أي موجود مساوٍ في القوة لموجود آخر، ممانع له في الوجود والفعل.

(٣) قال المقداد: وإلّا لنافاه، فيلزم كون المعلول منافياً لوجود نفسه، وهو محال. ولم يتعرض المصنف لإبطال هذا القسم. الأنوار الجلالية: ٧٠، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٧٥، النمط الرابع في الوجود وعلله، تنبيه في أنّ الأول لا ضدّ له. كشف المراد للعلّامة الحلّي: ١٢١، المقصد الثاني، في الجواهر والأعراض، المسألة الثالثة.

(٥) في حاشية «ح»: أي لا يجتمع معه فيه.

(٦) قال المقداد: والضدّان بهذا المعنى أعمُّ من الضدّين بالمعنى الآتي ـ أعني الحقيقيين ـ والمصنّف إنّما تعرّض لإبطال الضدّين المشهورين، دون الحقيقيين، إذ لم يتعرّض لذكر غاية البعد، ويلزم منه إبطالهما، لأنّ نفي العام يستلزم نفي الخاص، مع أنَّ الدليل الذي ذكره على نفي المشهورين، دالٌ على نفي الحقيقيين، وتقريره: إنّهما عرضان، فلو كان للواجب ضدّ لكان الواجب عرضاً، لكنَّ اللازم باطل ـ لـمّا تقدّم ـ فالملزوم مثله. أُنظر: الأنوار الجلالية: ٧٠-٧١، الفصل الأول، التوحيد.

والضدّان بهذا المعنى يسمّيان بالحقيقيين(١). **والنّد**(٢): **هو المشارك في الحقيقة**، فإن كان مشاركاً في تمام الماهية، اختصّ باسم المثل(٣)، وقد ثبت(٤) أنَّ الواجب واحد ليس بعرض؛ لأنَّ كلّ عرض ممكن، ولا يشاركه غيره في حقيقته؛ لأنَّ ما سواه من الحقائق يقتضي الإمكان، فلو شارك غيره لزم إمكانه، وأيضاً الإشتراك إن كان في تمام الحقيقة(٥)، يلزم الإمتياز بالتعيّن(٦)، وهو داخل في الهوية كما مرَّ، وإن كان في جزء

---

(١) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:١٢١ـ١٢٢، المقصد الثاني في الجواهر والأعراض، المسألة الثالثة في نفي التضاد عن الجوهر. إرشاد الطالبين للسيوري:١٣٨، تعريف الضدّان.

(٢) الندّ ـ لغةً ـ: ماكان مثل الشيء يضادّه في أموره، كتاب العين للفراهيدي:٨/ ١٠، باب الدال والنون. الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري:١٧٤، باب النون، الفرق بين الند والمثل.

أما اصطلاحاً: فقال الشهرزوري: الندّ: عندهم هو المِثْل المساوي له من جميع الجهات. شرح حكمة الاشراق:٣١٨، المقالة الاولى، فصل في نور الأنوار.

(٣) المثل: هو كلّ أمرين يشير إليهما العقل، والمتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر. أُنظر: تلخيص المحصّل للطوسي:٨٨، الركن الثاني، المسألة الثالثة الحال بين المثبتين والنافين.

وانظر: الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٨٢، حرف الميم. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:١٣٤، كون المتغايران إما متماثلان أو متخالفان.

(٤) قال المقداد ـ في برهان التوحيد السابق ـ: إنّه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته إلّا فرد واحد، فلو وجد له مساوٍ في الحقيقة، لكان الموجود من حقيقة الواجب إثنان، هذا خلف. الأنوار الجلالية: ٧١ الفصل الأول.

(٥) في حاشية «ح»: كاشتراك زيد وعمرو.

(٦) التعيّن: هو الذي يوجِد الماهية؛ بسبب انضمامه إليها. تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسي:٢٣٢، الركن الثاني، خاتمة في أحكام الموجودات، مسألة كلّ موجودين.

والتعيّن: مابه امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره. التعريفات للجرجاني:١٢٥.

الحقيقة[١]، يلزم الإمتياز بفصل ذاتي[٢]، وعلى كلا التقديرين يلزم التركيب المنافي لوجوب الوجود، وإذا لم يكن الواجب عَرَضاً، ولا يكون له مشارك في الحقيقة، فلا[٣] ضِدّ له ولا نِدّ له.

أصل: في بيان حدوث العالم. وهو من المسائل المعضلة، التي تحيّرت فيها أفهام أولي الألباب. فذهب المليّون كلّهم من المسلمين، واليهود، والنصارى، والمجوس، إلى حدوث الأجسام بذواتها، وصفاتها[٤]. وذهب أرسطو[٥] ومتابعوه من

---

(١) في حاشية «ح»: كاشتراك زيد والفرس.

(٢) الفصل: هو الجزء الـمُمَيِّز للشيء عمّا يشاركه في الجنس. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٧٧، الفصل الثاني في الماهيات، المسألة الرابعة في أحكام الجزء.

(٣) في حاشية «ذ»: الفاء للتفريع، وتقديره: إذ ليس بعرض فلا ضدَّ له، وليس له مشارك فلا ندَّ. والدليل على كونه تعالى لا نِدَّ له في العقل والنقل، أمّا العقل فقد ذكره المصنف، وأمّا النقل فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سورة الشورى٤٢: ١١. فإن قلتَ: ظاهر الآية يدلُّ على ثبوت المثل، فإنَّ ظاهرها يدلّ على نفي مثل المثل، ونفي مثل المثل فرع ثبوت المثل. قلتُ: إذا حملنا الكاف على الزيادة، فالأمر ظاهر، وإن حملناه على التشبيه حينئذٍ، فنقول: لو ثبت له مثل لكان هو مثل مثله، فلا يلزم حينئذٍ نفي مثله، الذي هو المقصود من الآية، وأيضاً إذا انتفى مثل مثله انتفى مثله ضرورة، فتدبّر. من الشارح ﵀.

(٤) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:١٤٩ـ١٥١، الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام، المسألة السادسة في أنّ الأجسام حادثة.

(٥) أرسطو (٣٨٤ـ٣٢٢ ق.م): فيلسوف يوناني تتلمذ على إفلاطون، وعلّم الإسكندر الأكبر، وأسس اللوقيون حيث كان يحاضر ماشياً فسمّي هو وأتباعه بالمشّائين، ألّف في المنطق وفي العلم الطبيعي، وله كتب في الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر، وكان يهتمّ بالموسيقى والرسم. وكان لأرسطو أثر في الفلاسفة الإسلاميين، فلقّبوه بالمعلّم الأول، وشرحوا فلسفته وأخذها عنهم الغرب، فساعدوا بذلك على نقل الفكر اليوناني إلى أوربا. الموسوعة العربية الميسّرة لياسين صلواتي: ١/ ٣٤٩.

المتأخرين ـ الفارابي[١] وابن سينا[٢] ـ إلى قدمها ذاتاً وصفة[٣]. وتفصيل مذهبهم أنّهم

(١) الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ الحكيم التركي المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه. مدينته فاراب: وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان، وكان أبوه قائد جيش، وهو فارسي المنتسب، وكان ببغداد مدّة ثمّ انتقل إلى الشام وأقام به، وكان فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً، قد أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية. زكيّ النفس، قويّ الذكاء، متجّنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدّمين، وكانت له قوة في صناعة الطب، وعلم بالأمور الكلّية منها، ولم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها، مات بدمشق سنة ٣٣٩. أُنظر: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة:٥٥٧ – ٥٦٣. وفيات الأعيان لابن خلّكان:٣/ ٧٩ـ٨٠.

(٢) ابن سينا الرئيس: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور. كان أبوه من أهل بلخ ولد الرئيس أبو علي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة. وتنقّل الرئيس بعد ذلك في البلاد، واشتغل بالعلوم، وحصّل الفنون، ولـمّا بلغ عشر سنين من عمره كان قد أتقن علوم القرآن العزيز والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة، ثمّ رغب بعد ذلك في علم الطب، وتأمّل الكتب المصنّفة فيه وعالج تأدّباً لا تكسّباً، واختلف اليه فضلاء هذا الفن وكبراؤه، وسنّه إذ ذاك نحو ست عشرة سنة. وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه. صنّف كتاب الشفاء في الحكمة، والنجاة، والإشارات، والقانون، وغير ذلك، ممّا يقرب من مائة مصنف، مابين مطول، ومختصر، ورسالة في فنون شتى، وله رسائل بديعة منها: رسالة حي بن يقظان، ورسالة سلامان وآبسال، ورسالة الطير، وغيرها وانتفع الناس بكتبه، وهو أحد فلاسفة المسلمين توفي سنة ثمان وعشرين وأربعمائة. أُنظر: وفيات الأعيان لابن خلّكان: ١/ ٢٦٩ـ٢٧١. سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٧/ ٣٥٦، ٥٣١.

(٣) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي: ١٤٩ـ١٥١/ الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام، المسألة السادسة في أنّ الاجسام حادثة.

قالوا: الأجسام تنقسم إلى: فلكيّات[١]، وعنصريّات[٢]، أمَّا الفلكيّات فإنّها قديمة بموادّها[٣] وصورها وأعراضها المعيّنة من المقادير والأشكال، إلّا الحركات والأوضاع المخصوصة، فإنّها حادثة ضرورة أنَّ كلّ حركة مشخّصة[٤] مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية[٥]، وكذا الأوضاع المعيّنة التابعة لها، وأمّا مطلق الحركة والوضع فقديم أيضاً؛ لأنَّ حركات الأفلاك مستمرة من الأزل إلى الأبد، بلا سكون أصلاً. وأمّا العنصريات فقديمة بموادها شخصاً، وبصورها الجسمية نوعاً[٦]، وبصورها النوعية جنساً[٧].

---

(١) في حاشية «ح»: وذلك إمّا أن يتألّف الجسم من أجسام مختلفة الطبائع، أو لا، والأول المركّب من العناصر، ولا يكون في الفلكيّات، والثاني البسيط، ويكون في الفلكيّات وغيرها، وهو إمّا أن يقبل الخرق والإلتئام، أو لا، فالأول العناصر، والثاني الفلكيّات، والمركبات إمّا ذوات صور نوعية مغايرة لصور بسائطها، يرجى بقاؤها معها زماناً يعتدّ به، أو لا، الأول: المعدنيّات، والنباتات، والحيوانات. والثاني: ما ليس صوره كذلك، فإنّه ليس له صور مغايرة لصور بسائطه، كالماء، والطين، ثمّ إنّ المركّب: إمّا أن يكون صورته غير منشأ لنموّه فمعدن، أو يكون، ولكن بدون حسّ أو حركة فنبات، أو معها فحيوان. من الشارح رحمه الله.

(٢) في حاشية «ح»: أي الموجود في عالم العناصر، أعني جوف فلك القمر.

(٣) في حاشية «ح»: مادّة الشيء، مابه الشيء بالقوة، أي موادّها الجسمية والمواد الهيولى.

(٤) (مشخّصة) لم ترد في «ث».

(٥) أُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:٦٦ـ٦٧. مفتاح الباب لابن مخدوم الحسيني:١٨٠/ الفصل الثاني، في إثبات صفاته الثبوتية.

(٦) قوله: (وبصورها الجسمية نوعاً) لم يرد في «ث».

(٧) أُنظر: مفتاح الباب لابن مخدوم:١٨٠، الفصل الثاني، الصفة الاولى.

وذهب من تقدّم أرسطو من الحكماء: إلى أنّها قديمة بذاتها، محدثة بصفاتها[١]. وتوقف جالينوس[٢] في ذلك، ويحكى عنه أنّه قال ـ في مرضه الذي توفي فيه ـ لبعض تلامذته: أُكتب عنّي، إنّي ما علمت أنّ العالم قديم أو محدث[٣]، وأنَّ النفس الناطقة هي المزاج أو غيره[٤]. وقد طعن فيه أقرانه بذلك، حين أراد من سلطان زمانه أن يلقّبه بالفيلسوف. واحتجَّ المصنِّف ﵀ على المذهب الحق: بأنّه **قد ثبت أنَّ وجود الممكن مستفاد من غيره**[٥]، **فحال إيجاده** ـ أي إيجاد[٦] الغير إياه وإفادة الوجود له ـ **لا يكون الممكن**

---

(١) أُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري:٦٧.

(٢) جالينوس: ولد جالينوس بعد زمان المسيح بتسع وخمسين سنة على ما أرّخه إسحاق. وقال المسعودي: كان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتي سنة، وعاش سبعاً وثمانين سنة. كان مولده ومنشأه بفرغامس، وهي مدينة صغيرة من جملة مدائن آسيا شرقي قسطنطينية، وذكروا أنّ الأصل في اسم جالينوس غالينوس، ومعناه الساكن أو الهاديء وقيل: إنَّ ترجمة اسم جالينوس معناه بالعربي: الفاضل. كان لا يدانيه أحد في صناعة الطب، ولجالينوس من المصنّفات كتب كثيرة جداً. أُنظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة:٩٥ـ٩٦.

(٣) أُنظر: تهافت الفلاسفة للغزالي:٢٢، مسألة في ابطال قولهم بقدم العالم.

(٤) سيأتي هذا البحث في فصل المعاد في بيان حقيقة النفس الإنسانية صفحة «٢٥٥» ولمزيد الإطلاع راجع: الأسرار الخفية في العلوم العقلية للعلّامة الحلّي:٣٦٩، المقالة السادسة، المبحث الثاني، في ماهيّة النفس.

(٥) قال المقداد السيوري: لـمّا فرغ من الصفات السلبية شرع في الثبوتية، وهي وإن كانت وجودية، والوجود أشرف، فيستحقّ التقدّم، لكنّه أخّرها؛ ليعلم من السلبيات استحالة مماثلته للجسمانيات، فلا يتصوّر أنّ صفاته كصفات غيره من الموجودات، وأيضاً متابعة لقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ سورة الرحمن٥٥: ٧٨. الأنوار الجلالية:٧٢، الفصل الأول، التوحيد.

(٦) قوله: (أي ايجاد) لم يرد في «ث».

موجوداً؛ لاستحالة إيجاد الموجود[١]، وتحصيل الحاصل، **فيكون** الممكن حال الإيجاد **معدوماً، فوجود الممكن مسبوق بعدمه**[٢]، سبقاً زمانياً لا يجتمع معه السابق واللاحق، **وهذا الوجود** المسبوق بالعدم **يسمّى: حدوثاً** زمانياً[٣]، **والموجود محدَثاً،** وإذا ثبت أنَّ كلّ موجود سوى الواجب ممكن، وأنَّ كلّ ممكن محدث، **فكلّ ما سوى الواجب من الموجودات محدث** بالحدوث الزماني، وهو المطلوب.

إعلم أنَّ الحدوث: عبارة عن مسبوقية وجود الشيء، أو عن وجوده المسبوق[٤].

---

(١) في حاشية «ح»: وأيضاً يلزم أن يكون له وجود من الغير، وهو خلاف الفرض.

(٢) في «ح»: (بالعدم) وما في حاشيتها مطابق للمتن من نسخة أُخرى.

(٣) أُنظر: قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي:٣١، أصول عامّة، أصل «٤»، الاسرار الخفية للعلّامة الحلّي:٤٩٠، إشراق اللاهوت للعبيدلي:١٦٢، المقصد الرابع، المسألة الثانية، التعريفات للجرجاني:١٤٦.

وقال المقداد السيوري: وفي قول المصنّف ـ وهذا الوجود يسمّى حدوثاً[أ] ـ تسامح؛ لأنَّ الحدوث كيفية الوجود، والوجود متقدّم عليها، تقدّم الموصوف على الصفة، فلا يكون نفسه. الأنوار الجلالية:٧٣، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) قال ملا خضر الحبلرودي: واعلم أنّ سبق عدم العالم على وجوده ليس بالزمان كما توهمه بعض، إذ الزمان ضمن جملة العالم؛ لأنّه يستلزم أن يكون للزمان زمان، ويتسلسل، بل بالذات ويسمّونه بالرتبة، كما لبعض أجزاء الزمان على البعض، كالأمس واليوم، فهو أنَّ المتأخر لا يوجد إلّا بعد المتقدّم، ولا يجتمعان. (حاشية ح).

بل الحدوث مسبوقية الوجود، لا الوجود المسبوق.

(٤) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٤٠ـ٤٣/ المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة «٣٣» في القدم والحدوث.

فلا يعقل إلّا بأمرٍ سابق على الحادث، فذلك الأمر السابق، أمّا عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق، وهو الحدوث الزماني، وبإزائه القديم الزماني[١]، وأمّا أمر آخر يمكن اجتماعه مع الحادث، وهو العلّة، فذلك يسمّى حدوثاً ذاتياً[٢]، وهو شامل للممكنات بأسرها اتفاقاً؛ لأنَّ كلّ ممكن مسبوق بعلّته سبقاً يجامع فيه السابق اللاحق، والقديم الذاتي مختصّ بالواجب تعالى. فالمتكلّمون على أنَّ جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً، والحكماء[٣] على أنّها كلّها حادثة حدوثاً ذاتياً؛ لاحتياجها إلى العلّة، وبعضها قديمة زماناً، كما فصّلناه لك.

قالوا: المبدأ الأول، موجَب مفيض لوجود الحادث اليومي[٤] على مادّة قديمة[٥]،

---

(١) القديم الزماني: هو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً. إشراق اللاهوت للعبيدلي:١٦٢، المقصد الرابع، المسألة الثالثة، في قسمة الوجود بين القديم والحادث.

(٢) قال المقداد السيوري: وهو كون الوجود مسبوقاً بالغير، وهو لا ينافي القدم الزماني، وبيانه: إنَّ الممكن لـمّا لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره، فكان ـ بالنظر إلى ذاته ـ لا يستحقّ الوجود، وإنّما يحصل له الوجود بالسبب المغاير لذاته، فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلاً له من ذاته، واستحقاق الوجود حاصلاً له من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير، فيكون عدم استحقاق الوجود سابقاً على الوجود المعني بالحدوث الذاتي. الأنوار الجلالية:٧٣، الفصل الأول، التوحيد.

والحدوث الذاتي: هو الذي يكون فيه الوجود متأخراً عن العدم بالذات. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٤٣، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة «٣٣» في القِدَم والحدوث.

(٣) قوله: (على أنّ جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً، والحكماء) لم يرد في «ث».

(٤) في حاشية «ح»: وهو الذي يوجد يوماً فيوماً.

(٥) في حاشية «ح»: لأنّها لو كانت حادثة لكان لها مادّة؛ لأنَّ كلّ حادث لابدّ له من مادّة، ويلزم التسلسل.

بواسطة استعدادات متعاقبة، مستفادة[١] ومستندة إلى الحركة الفلكية السرمدية، وهي[٢] واسطة بين عالمي القِدَم والحدوث، فإنّها باعتبار استمرارها جاز إسنادها إلى القديم، وباعتبار تجدّدها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم، وإلى هذا يشير المصنِّف بقوله: **واستحالة الحوادث[٣] لا إلى أول ـ كما يقوله الفلسفي**، ويسمّيه القديم الزماني ـ **لا يحتاج إلى بيان طائل، بعد ثبوت إمكانها المقتضي لحدوثها** بحسب الزمان؛ لأنَّ عدمها سابق على وجودها، على وجه لا يمكن إجتماع السابق مع اللاحق ـ كما عرفت ـ وهذا هو الحدوث الزماني. وأقوى ما ذكر في بيان استحالة الحوادث لا إلى أول، برهان التطبيق، وتقريره: إنّا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمُتَناهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى، ثمّ نطبّق إحدى الجملتين على الأخرى من ذلك المبدأ، فالأول من أحدهما بإزاء الأول من الأخرى، والثاني بالثاني، وهلمَّ جرّا، فإن كان بأزاء كلّ واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة، كانت الناقصة كالزائدة، هذا خُلف، و إلّا فقد وجد في الزائدة جزء لا توجد بإزائه شيء في الناقصة، وعنده تنقطع الناقصة بالضرورة فتكون متناهية، والزائدة لا يزيد عليها إلّا بمتناهٍ، والزائد على المتناهي بمتناهٍ متناهٍ بلا شبهة، فيلزم تناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيين فيها، هذا خُلف[٤].

---

(١) (مستفادة) أثبتناه من «ث».

(٢) أي: الإستعدادات المتعاقبة.

(٣) قال المقداد السيوري: إعلم أنَّ الفلاسفة لـمّا قالوا بقِدَم العالم، جوّزوا تحقق حوادث لا إلى أول قبل كلّ حادث حادث، وهكذا إلى غير النهاية. الأنوار الجلالية:٧٣، الفصل الثاني، التوحيد.

(٤) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:١٠١، المقصد الاول، الفصل الثالث، المسألة في ابطال التسلسل.

مقدّمة: في تقسيم المؤثّر إلى: القادر، والموجَب؛ ليستنتج منها أنّ الواجب تعالى قادر.

فنقول: **كلّ مؤثر إمّا أن يكون أثره تابعاً للقدرة والداعي، أو لا يكون** تابعاً لهما، **بل يكون أثره مقتضى ذاته**(١) ولازمه، **والأول**: وهو الذي يكون أثره تابعاً للقدرة والداعي **يسمّى قادراً**(٢)، **والثاني**: يسمّى **موجَباً**(٣)، والمراد بالداعي العلم بما في الفعل من المصلحة(٤)، والقدرة: صفة تؤثّر وفق الإرادة(٥)، فخرج ما لا تأثير له كالعلم، وماله

---

(١) قال المقداد: إنَّ الفاعل إمّا أن يكون موجَباً أو مختاراً على سبيل الإنفصال الحقيقي؛ لأنّه إمّا أن يكون بحيث يصحّ منه الفعل والترك، أو لا، والأول المختار، والثاني الموجب. وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته على وجه الأرض في مصالحه ومهمّاته، وبين حركته حال إلقائه من شاهق، وحركات نبضه. أُنظر: الأنوار الجلالية:٧٥، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) أُنظر: الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٧٩، الحدود والحقائق، حرف القاف. المسلك في أُصول الدين للمحقق الحلّي:٤٢. الرسائل العشر للشيخ الطوسي:١٠٤. قواعد المرام للشيخ ميثم البحراني:٨٣، القاعدة الرابعة، الركن الثالث.

(٣) قال ملّا خضر الحبلرودي: كالنار بالنسبة إلى الإحراق، والشمس إلى الإشراق. (حاشية ح).

الموجَب: العلّة المؤثرة، التي تلازم المعلول، الحدود والحقائق للقاضي الآبي:٢٧، أُنظر: قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي:٤٩. الرسائل العشر للشيخ الطوسي:١٠٤، الاعتقادات. اشراق اللاهوت للعبيدلي:١٩٩، المقصد الخامس، المسألة الثانية في أنّه تعالى قادر.

(٤) أُنظر: الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٧٠، الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للقاضي الآبي:١٩، الحدود لقطب الدين النيسابوري:١٠١.

(٥) القدرة: صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٢٧، المقصد الثاني، الفصل الخامس، المسألة «٢٣» في أحكام القدرة.

تأثير لكن لا على وفق الإرادة كالطبيعة، لكن هذا التعريف لا يستقيم على رأي الأشاعرة؛ لانتقاضه بالقدرة الحادثة، إذ لا تأثير لها عندهم ـ كما سيجيء ـ **وأثر القادر مسبوق بالعدم**، إتفاقاً من المتكلّمين وغيرهم، فيكون حادثاً.

والحكماء إنَّما أسندوا القديم إلى الله تعالى؛ لاعتقادهم أنّه تعالى موجَب[1]، ولو اعتقدوا كونه مختاراً، لقالوا بحدوث العالم، والمتكلّمون لو سلّموا كونه موجباً، لم يمنعوا إسناد القديم إليه تعالى، هكذا ذكره الإمام الرازي[2]، وهو يدلّ على أنَّ المتكلّمين بنوا مسألة الحدوث على الاختيار، وليس كذلك، بل الأمر بالعكس، فإنّهم استدلّوا ـ أولاً ـ على كون العالم حادثاً من غير تعرّض لفاعله أصلاً، ثمّ بنوا على حدوثه أنَّ موجده يجب أن يكون مختاراً، إذ لو كان موجباً لكان أثره قديماً، وهو

(١) قال المقداد: اشتهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقِدَم العالم، المستلزم لإيجاب الفاعل، والمتأخرون نقلوا خلاف هذا المشهور، وقالوا: إنّ المحققين من الحكماء، يقولون باختيار الصانع، بل إنّما محلّ النزاع بينهم، أنَّ فعل المختار هل يجوز تأخّره أم لا؟ فالحكماء قالوا: لا يجب، وفسّروا المختار، بأنّه الفاعل بقدرة وإرادة، فإذا انضمّت الداعية إلى القدرة، يجب أن يكون الفعل معها بالزمان؛ لأنّ الفاعل مع الداعي يصير علّة تامة، والعلّة التامة لا يتأخر معلولها عنها، وقدرة الله وإرادته قديمتان، فوجب عندهم قِدَم العالم. وأمّا المتكلّمون، فإنَّ أكثرهم جوّزوا تخلّف الأثر عن مجموع القدرة والداعي، بل أوجبوه، لإحالتهم الداعي[أ] إلى موجود، فلذلك أوجبوا حدوث العالم. الأنوار الجلالية: ٧٥ـ٧٦، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) أي جعلوه محالاً.

(٢) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٣/ ١٨٢ـ١٨٣، الموقف الثاني، المرصد الثالث، المقصد الخامس في أبحاث القديم.

باطل[١]. وإنّما قلنا: إنَّ أثر القادر مسبوق بالعدم؛ **لأنَّ** أثره مسبوق بالقصد والداعي إلى الإيجاد، دون الموجب إذ لا قصد له، **والداعي لا يدعو** القادر **إلّا**[٢] إلى **إيجاد معدوم** ضرورة؛ لاستحالة الداعي والقصد إلى إيجاد الموجود، **وأثر الموجب يقارنه في الزمان** وإن تأخّر عنه بالذات، والمراد بالتأخّر الذاتي[٣]: الترتيب العقلي الذي بين المؤثِّر الموجَب وأثره، وهو الذي يعبّر عنه بالفاء في مثل قولك: تحرّك الأصبع فتحرّك الخاتم، وإن كانت الحركتان توجدان معاً في الزمان، وهو معنى التأخّر بالعلّية، وإنّما قلنا: إنَّ أثر الموجَب يقارنه في الزمان؛ إذ لو تّأخر عنه لكان وجوده ـ أي ذلك الأثر ـ في زمان مخصوص دون زمان آخر[٤]، فإن لم يتوقف وجود ذلك الأثر على أمر غير ما فرض مؤثِّراً تاماً، كان وجوده في ذلك الزمان المخصوص، دون غيره من الأزمنة،

---

(١) أُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات لنصير الدين الطوسي:٣/ ٨١.

(٢) سقطت (إلاّ) من «ث» و«ص».

(٣) التأخر بالذات: أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقّقه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي:٣/ ١١٠، أو يعبّر عنه بالتقدّم بالعلّية. أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٤١، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة «٣٣» في القِدَم والحدوث.

وفي حاشية (ح): إعلم أنَّ تأخّر الشيء عن غيره، يقال لخمسة معانٍ ـ على ما تحقّق في الفلسفة ـ: الأول بالزمان، والثاني بالمرتبة والوضع، الذي يكون التأخّر المكاني صنفاً منه، والثالث الشرف، والرابع الطبع، والخامس بالمعلولية، والأخيران يشتركان في معنى واحد، وهو التأخّر الذاتي.

(٤) قال ملّا خضر الحبلرودي: لا يخلو من أن يتوقف على غير ما فُرض مؤثّراً، أو لا يتوقف، والقسمان باطلان؛ لأنّه إن لم يتوقف ... إلى آخره (حاشية ح).

ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح؛ لاستواء نسبة وجـوده إلى جميـع الأزمنـة من غير أولوية في بعضها.

وإن توقف وجود ذلك الأثر على أمر آخر غير ما فرض مـؤثّراً، **لم يكـن المـؤثّر** الموجِب ـ الذي فرضناه ـ **تامّاً، وقد فرض تامّاً، هذا خُلف،** فظهر أنَّ أثر الموجـب لا يتخلّف عنه زماناً، قديماً كان الموجب أو حادثاً.

نتيجـة(١): لـمـا تقّـدم مـن المقـدّمات: **الواجـب المـؤثّر في الممكنـات قـادر،** أي يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، ليس شيء منهما لازماً لذاته، بحيث يستحيل انفكاكـه عنه، وإلى هذا ذهب الملّيون قاطبةً، خلافـاً للفلاسـفة حيـث ذهبـوا إلى أنّـه موجَـب، وسيأتي تفصيل مذهبهم. إعلم أنَّ العقلاء اختلفوا في أنَّ صفات الله تعـالى مـن العلـم والقدرة وغيرهما هل هي عين ذاته، أو غيره قائمة به على قياس سائر الصفات بالقياس إلى موصوفاتها؟ فذهب الأشاعرة ومن يحذو حذوهم إلى الثاني، فهو عالم بعلـم، قـادر بقدرة، مريد بإرادة(٢)، وعلى هذا القياس. وذهب الشيعة والحكماء إلى الأول، وقـالوا:

---

(١) قال المقداد: النتيجة: هي القول اللازم عن القياس بذاته، ولم يسبق هنا قياس هذه نتيجته، لكن لـمّا ذكـر الأصلين السابقين ـ وهما العمدة في الدليل على كون المؤثر قادراً ـ سمّى صورة القياس، وبيـان ملازمتـه ونفي تاليه: نتيجة، على سبيل المجاز، وأشار إلى توجيه الدليل بما تقريره أن نقول: الواجب تعـالى قـادر، لأنّه لولاه لكان موجبـاً(أ)، ولـو كـان موجبـاً لـزم قِـدَم العـالم، والتـالي باطـل، فالمقـدّم مثلـه. الأنـوار الجلالية:٧٦- الفصل الأول- التوحيد.

(أ) ضرورة انحصار المؤثر في القادر والموجب.

(٢) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٠، الأشعرية.

هو عالم بالذات، قادر بالذات، وهكذا في باقي الصفات[١]. وللمعتزلة تفصيل يأتي في كلّ مسألة.

واحتجّت الأشاعرة: بأنّه لو كان مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا: الله قادر عالم، بمثابة حمل الشيء على نفسه، واللازم باطل؛ لأنَّ حمل هذه الصفات على ذاته يفيد فائدة صحيحة، بخلاف قولنا: ذاته ذاته، وإذا بطل كونه نفساً ولا مجال للجزئية[٢]، تعيّنت الزيادة على الذات[٣].

والجواب: إنَّ ذلك لا يفيد إلّا زيادة مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على الذات[٤]، ولا نزاع في ذلك، أمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم[٥] على حقيقته فلا[٦]. فمنشأه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وما صدق هو عليه.

---

(١) أُنظر: الكافي للكليني: ١/ ٦٥- جملة القول في صفات الذّات، نهج الحق وكشف الصدق للعلّامة الحلّي: ٦٤ـ٦٥.

(٢) في حاشية «ح»: ضرورة أنَّ الصفة خارجة عن الموصوف ـ على ما ذهبوا إليه ـ ولا شيء من الخارج عن الشيء بجزء له. وفي حاشية «ث»: لأنّه يلزم منها التركيب.

(٣) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠ ـ ٤١/ الأشعرية. قواعد المرام للبحراني: ٨٧ ـ ٨٨، ١٠١. كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٢٧٤/ المقصد الثالث في إثبات الصانع، الفصل الثاني في صفاته، المسألة «١٩» في نفي المعاني والأحوال عنه تعالى.

(٤) العبارة التي ذكرها المصنّف توهم القاريء، والصحيح أن يقال: «لا يفيد إلّا مغايرة مفهوم العالم والقادر ونظائرهما للذات بالاعتبار».

(٥) قوله: (في ذلك أمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم) لم يرد في «ث».

(٦) للمزيد من التفصيل، أُنظر: كشف الفوائد للعلّامة الحلّي: ١٩٦ـ١٩٧، الباب الثاني، الصفات الثبوتية، الوحدانية. التعليق في علم الكلام لقطب الدين النيسابوري: ٤٥ـ٥٠.

والدليل العام على نفي الصفات الزائدة أن يقال: لو كان علمه وقدرته ـ مثلاً ـ صفتين موجودتين لكانتا ممكنتين؛ لاحتياجهما إلى الموصوف الذي هو ذاته، وكلّ ممكن حادث فتكون ذاته محلاً للحوادث، وإنّه محال، ولا يعقل كونهما[١] قائمتين بغيره مع كونهما صفتين له، وأيضاً إذا كانتا حادثتين فلابدَّ لهما من مُوجِد[٢]، فإن كان غير الواجب يلزم افتقار الواجب ـ في صفاته الحقيقية ـ إلى غيره وهو محال[٣]، على أنّا نقول: ذلك الغير لابدَّ أن يستند إلى الواجب ابتداءً أو بواسطة، وحينئذٍ يكون داخلاً في القسم الثاني، الذي نبطله بقولنا: وإن كان الواجب فلابدَّ أن يكون قبل الإيجاد له علم بكيفية الإيجاد وقدرته عليه، فإن كان علمه وقدرته قبل الإيجاد هو العلم والقدرة المفروضتين، لزم تقدّم الشيء على نفسه، أوغيرهما[٤]، فننقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل في الصفات الوجودية، وهذا جارٍ في الحياة والإرادة أيضاً، أمّا الدليل الأول فعامٌّ[٥] في جميع الصفات.

فإن قلت: ما ذهب إليه الشيعة والحكماء كلام مخيّل يمتنع التصديق به، إذ كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته، مع أنَّ كلّ واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه؟ فلا حاجة بنا إلى الإستدلال على بطلانه.

---

(١) في حاشية «ث»: أي علمه وقدرته.

(٢) في حاشية «ح»: هذا هو الدليل الخاص من الدليلين.

(٣) أُنظر: المواقف للإيجي: ٢٨٠، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد الأول في إثبات الصفات.

(٤) أي أنّ علمه وقدرته قبل الإيجاد غير العلم والقدرة المفروضتين.

(٥) في حاشية «ث»: أي ذاته محلاً للحوادث.

قلت: ليس معنى ما ذكروه أنَّ هناك ذاتاً وله صفة، وهما يتّحدان حقيقة كما تخيّلته، بل معناه أنَّ ذاته يترتّب عليها ما يترّتب على ذات وصفة معاً، مثلاً: ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج ـ في ذلك ـ إلى صفة العلم التي تقوم بذاتك، بخلاف ذاته تعالى، فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الإعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة، فإنَّ ذاته تعالى مؤثّرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الإعتبار حقيقة القدرة.

وعلى هذا تكون الذات والصفة متّحِدة في الحقيقة، متغايرة بالإعتبار والمفهوم[١]، ومرجعه ـ إذا حُقِّقت ـ إلى نفي الصفات[٢]، مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها، وإذا تحقّقْتَ معنى كون صفاته زائدة على ذاته أو غير زائدة فاضبطه؛ لئلّا تحتاج إلى إعادته في كلّ صفة، وإنّما قلنا: إنَّ الواجب قادر؛ **إذ لو كان موجَباً** ـ وهو قديم؛ لكونه واجباً ـ **لكانت الممكنات قديمة؛ لـمّا عرفت**[٣] أنَّ أثر الموجَب يقارنه في الزمان، **واللازم** ـ أي قدم الممكنات ـ **باطل؛ لـمّا تقدّم** من بيان حدوث جميع الممكنات، **فالملزوم** ـ وهو كونه موجباً ـ **مثله**[٤] في البطلان؛ لأنَّ بطلان اللازم يستلزم

(١) أُنظر: معارج الفهم في شرح النظم للعلاّمة الحلّي:٣٨٩ـ٣٩٢.

(٢) في حاشية «ح»: ويشهد له ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: «وتمام توحيده نفي الصفات عنه؛ لشهادة أنّ الموصوف غير الصفة، والصفة غير الموصوف». ورد الحديث في نهج البلاغة:١/ ١٥، خطبة رقم ١، باختلافٍ يسير. وكذا في الكافي للكليني:١/ ١٤٠.

(٣) في حاشية «ح»: في المقدّمة، في تقسيم الفاعل إلى القادر، والموجب.

(٤) قال المقداد: هذا الدليل مبنيّ على حدوث العالم، وقد أورد الحكماء عليه إيرادات، فتقريره على وجهٍ لا ←

بطلان الملزوم؛ لأنَّ ثبوت الملزوم مع انتفاء اللازم ممّا يهدم الملازمة[١].

إلزامٌ[٢]: للحكماء في قولهم بإيجاب الواجب.

الواجب عند[٣] **الفلاسفة**[٤] **موجَب لذاته**، وقالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازمه، فيمتنع خلوّه عنه[٥]. فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور؛ لاعتقادهم أنَّه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم إنّه الكمال التام، وأمّا كونه تعالى قادراً، بمعنى: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو متفق عليه بين

يتوقف على حدوث العالم أولى، بأن نقول: الواجب مختار؛ لأنّه لو كان موجَباً، لكان إمّا أن يتوقف تأثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته، أو لا، فإن لم يتوقف يلزم قِدَم الحوادث الزمانية، وهو باطل بالضرورة، وإن توقف فإن كان الشرط قديماً لزم المحذور المذكور آنفاً، وإن كان حادثاً يلزم القول بحوادث لا أول لها، وقد تقدّم بطلانه، فثبت اختياره تعالى من غير احتياج إلى إثبات حدوث العالم. ثمّ نقول: قد ثبت أنَّ فعل المختار محدث بالزمان، فيكون العالم محدثاً حدوثاً زمانياً، فثبت حدوث العالم والإختيار، سالِمَين عمّا ذكروه من الإعتراضات. الأنوار الجلالية:٧٧، الفصل الأول، التوحيد.

(١) أُنظر: كشف الفوائد للعلّامة الحلّي:١٥٩.

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: لـمّا فرغ من إثبات كونه تعالى قادراً، شرع في بيان ما يلزم القائلين بأنّه تعالى موجَب من المحال، تحقيقاً للإثبات، وقال: إلزام...الى آخره. (حاشية ح).

(٣) (الواجب) لم ترد في «ث».

(٤) قال المقداد: هذا دليل آخر على الإختيار، وسمّاه إلزاماً دون الأول؛ لأنَّ اللازم من هذا – وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث – محال عند الكل، واللازم في الأول ـ وهو قِدم العالم ـ غير محال عند الفلاسفة؛ فلهذا ألزمهم المحال لو قالوا بالإيجاب، بخلاف الأول. الأنوار الجلالية:٧٧ـ٧٨، الفصل الأول، التوحيد.

(٥) أُنظر: الرسائل العشر للطوسي:١٠٤، الاعتقادات، الدليل «٧».

الفريقين[١]، إلّا أنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ مشيئته ـ الفعل الذي هو الفيض والجود ـ لازمة لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الإنفكاك بينهما، فمقدّم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدّم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيّتين صادقتان في حقّه سبحانه تعالى، وإذا كان الواجب موجَباً، وقد عرفت **أنّ كلّ موجب لا ينفكّ أثره عنه**[٢] زماناً، **فيلزمهم أنّه إذا عُدم شيء**[٣] **في العالم أن يُعدم الواجب؛ لأنَّ عدم ذلك الشيء** المفروض ليس لذاته ـ وإلاّ لكان ممتنعاً[٤] ـ بل **أمّا لعدم شرطه، أو لعدم علّته**، وعلّته إمّا الواجب فيلزم عدمه، أو غيره فننقل الكلام إليه، أو يكون عدم ذلك الشيء **لعدم جزء**[٥] **علّته**، فنقول: عدم ذلك الشرط أو العلّة أو جزء العلّة[٦] ليس لذاته ـ وإلّا لم يوجد ـ بل لعدم شرطه، أو علّته[٧]، أو جزء علّته، وهكذا نقول في هذا الشرط والعلّة وجزء العلة،

---

(١) في حاشية «ح»: المتكلّمين والحكماء.

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: لِما تقدّم من أنَّ الإنفكاك مستلزم لأحد المحالين، إمّا لزوم الترجيح من غير مرجِّح، أو عدم تمامية ما فُرض تاماً، فالواجب ـ على هذا التقرير ـ لا ينفكّ أثره عنه، وإذا كان كذلك، كان انعدام أثره مستلزماً لانعدامه بالضرورة، أو يلزم انقلاب الواجب ممكناً، وهو محال عند الكل، كما أشار إلى تفصيله بقوله: فيلزمهم...إلى آخره. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أي بعد الوجود.

(٤) في حاشية «ح»: فلا يوجد، هذا خلف.

(٥) قوله: (أو يكون عدم ذلك الشيء لعدم جزء) شطب من «ث».

(٦) في «ث»: (أو لعلّته أو جزء لعلّته) وقد شُطب من النسخة.

(٧) في «ث»: (بل إمّا لعدم شرطه، أو لعدم علّته).

وهذا معنى قوله: **والكلام في عدمها** ـ أي في عدم الشرط والعلّة ـ كلّاً أو جزءاً **كالكلام فيه** ـ أي في ذلك الشيء المفروض ـ بأن ننقل الترديد إليه كما ذكرنا، **حتى ينتهي** الكلام **إلى الواجب** فيلزم عدمه، وإنّما قلنا: إنَّ الكلام ينتهي إلى الواجب؛ **لأنَّ الموجودات بأسرها تنتهي ـ في سلسلة الحاجة ـ إلى الواجب**، فيكون هو علة لجميعها، إما بالذات أو بالواسطة، وقد قلنا: إنَّ عدم المعلول مستند إلى عدم علّته، **فيلزم إنتهاء عدم الشيء المفروض إلى عدم الواجب لذاته**، وهو محال لازم من كونه موجباً، فيكون إيجابه محال؛ لأنّ ملزوم المحال محال، فثبت كونه مختاراً، وهو المطلوب. **وليس لهم ـ بحمد الله ـ عن هذا الإلزام مفرّ**[1]، يفيدهم التخلّص عن هذه المزلقة[2].

نقض[3]: لقول الحكماء في ترتيب الموجودات.

---

(١) قال الحبلرودي: مفرّ: أي موضع فرار للخلاص عنه؛ لأنّهم إنّما يتخلصون بأحد أمور ثلاثة: بتجويز انعدام المعلول مع بقاء علّته التامة، أو تجويز انقلاب الواجب ممكناً، أو القول بأنّه تعالى ليس بموجَب. والكلُّ باطل عندهم، وإنّما حمد الله تعالى على لزوم هذا الإلزام؛ لأنّه مبطل للإيجاب، ومستلزم للقدرة التي أكثر قواعد الإسلام تبنى عليها، ومنه يظهر سرّ كون اعتقاد الإيجاب كفراً، فيكون نعمة معتبرة موجبة للحمد عليها، وتقديم الحمد للإهتمام به؛ تنبيهاً على أنّ الأليق والأولى بحال العاقل الإبتداء بحمد مبدأ الكمالات ومموليها؛ لأنّه سبب للزيادة وحصول السعادة وبالله التوفيق. (حاشية ح).

(٢) أُنظر: المسلك للمحقق الحلّي:٤٣، النظر الأول، المطلب الثاني. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٥٩-٢٦١/ المقصد الثالث، المسألة الأولى في أنّه تعالى قادر مختار.

(٣) قال الحبلرودي: أي هذا نقض على كلام الفلاسفة، مُورَد بعد إيراد كلّ مهم، إذ نقض الشيء كإثباته فرع تصوره، والمراد بالنقض[أ] هنا: هو المعنى المعتبر عند أهل النظر، المقابل للمناقضة ←

قالت الفلاسفة: الواحد الحقيقي، وهو الذي ليس فيه تكثّر أصلاً، لا بحسب الذات، ولا بحسب الصفات الحقيقية، ولا الإعتبارية، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، **لا يصدر عنه إلّا** شيء **واحد**[1]، إلّا أن يكون هناك نوع تكثّر، أمّا بحسب الآلة[2] - كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة، بحسب تعدّد آلاتها - التي هي

←

والمعارضة، وهو منع مقدّمة من مقدّمات الدليل، غير معيّنة، وطريقه أن يقال: ليس دليلك بجميع مقدّماته صحيحاً، ومعناه أنّ فيها خللاً، ولابدَّ من شاهد على الإختلال، ويسمّى سنداً ومستنداً واستناداً، وذلك الخلل أعمّ من أن يكون تخلّف الحكم المدّعى عن الدليل في بعض الصور، أو فساد آخر، فلا يجوز تعريف النقض بالتخلّف، الذي هو نقض أحد أسبابه ـ كما فعله بعض هنا تقليداً لبعضهم ـ للمباينة بين السبب والمسبب . ووجوب المساواة في الصدق بين المعرِّف والمعرَّف، وأيضاً النقض صفة الناقض، والتخلّف صفة الحكم، فلا يصحّ تعريف أحدهما بالآخر. وأمّا المناقضة: فهو منع مقدّمة من مقدّمات الدليل، أو كلّ واحدة منها على التعيين، ويسمّى منعاً ونقضاً تفصيلياً، وقد يطلق النقض عليه، كما أنّه قد يُقيّد بالإجمالي. والمعارضة: إيراد دليل مقابل لدليل المستدل، دالّ على نقيض مدعاة، من غير تعّرض لشيءٍ من مقدّمات دليله. وكلّ ما يقع بين المناظرين في الدليل على سند التوجيه لا يخلو عن هذه الوجوه الثلاثة. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه قالت الفلاسفة: ...الى آخره. (حاشية ح).

(أ) في حاشية «ح»: وفي اللغة معناه: النكث، قال الله تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكاثاً﴾ النحل ١٦: ٩٢.

(١) أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٧١ـ٢٧٢/ علم الطبيعة، النمط الرابع في الوجود وعلله. الملل والنحل للشهرستاني: ١٨٢، الفصل الثالث، متأخرو حكماء اليونان، رأي ارسطوطاليس، المسألة «٦».

(٢) الآلة: هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه. تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي: ٥٩، الأول في ماهية المنطق، تعريف المنطق ووجه الحاجة إليه.

الأعضاء والقوى الحالّة فيها، أو بحسب الشرط[1] أو القابل كالعقل الفعّال[2] على رأيهم، فإن الحوادث في عالم العناصر مستندة إليه، بحسب الشرائط والقوابل المتكثّرة، وبنوا على ذلك[3] كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى، كما هو مذهبهم على ما سنشير إليه.

وأنت تعلم أنَّ مذهب المتكلّمين إنّه تعالى قادر مختار، ففيه تكثّر باعتبار الصفات وتعلّقات الإرادة، فلا تندرج في هذه القاعدة، فلا تكون منافية لمذهب المتكلمين، **وكلّ شبهة لهم** ـ أي للفلاسفة ـ **على هذه الدعوى** ـ يعني قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ـ **في غاية الركاكة**[4]، مثل قولهم: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لـ (أ) و(ب) لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب)، لإمكان عقل كلّ منهما[5] بدون الأخرى، فإن

---

(١) في حاشية «ح»: أي الأوضاع الفلكية.

(٢) العقل الفعّال: وهو مُخرج للعقل بالقوة إلى الفعل. الشفاء (المنطق) لابن سينا:٢٢٣.

وهو: العقل الفائض في أنفسنا، ويسمّى عقل العالم الأرضي. أُنظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا: ٢/ ٤٠١، المقالة التاسعة، الفصل الثالث.

وهو: المفيض للمعقولات على النفوس الإنسانية وهو: مخرج النفوس من القوة إلى الفعل. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي:٢/ ٣٦١.

(٣) في حاشية «ح»: أي على كون الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلّا واحد، وأنّ جميع الممكنات صادرة بواسطة العقل.

(٤) رَكَّ الشيء، أي: رَقَّ وضَعُفَ. الصحاح للجوهري:٤/ ٣٦٣، ركك.

(٥) في حاشية «ح»: حال الغفلة، فالمصدريتان ثبوتيتان لأنّهما نقيضا العدم، وهو قولنا: لا مصدرية، ونقيض العدمي ثبوتي.

دخل فيه[١] هذان المفهومان أو أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي، هذا خُلف[٢]، وإن لم يدخلا، ولا أحدهما، كان الواحد الحقيقي مصدراً لمصدريتهما أيضاً، كما كان مصدراً لهما؛ إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره، وإلّا لم يكن هو وحده مصدراً لـ (أ) و(ب)، والمقدّر خلافه، فنقول: كونه مصدراً لإحدى المصدريّتين غير كونه مصدراً للأخرى، فهذان المفهومان إن دخلا فيه لزم التركيب، وإلّا كان مصدراً لهما أيضاً، ولزم التسلسل في المصدريات، وأيضاً لو كان مصدراً لـ (أ) و(ب) ـ مثلاً ـ لكان مصدراً لـ (أ) ولما ليس (أ)؛ لأنَّ (ب) ليس (أ)، ولكان أيضاً مصدراً لـ (ب)، ولما ليس (ب)، وإنّه تناقض، والجواب عن الأول: إنّا نختار أنَّ المصدريّتين خارجتان عن الواحد الحقيقي، إلّا أنَّ المصدرية لكونها من الأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج، غير محتاجة إلى علّة توجدها؛ لأنَّ المحتاج إلى المُوجِد ماله وجود[٣]، فلا تكون الذات مصدراً لها، فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات[٤]، ولو سلّم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع، على أنّا نقول: لو صحّ ما ذكرتم، لزم أن لا يكون الواحد مصدراً لأثر واحد أيضاً؛ وإلاّ صدر عنه أثر ومصدريّة ذلك

---

(١) في حاشية «ح»: في ماهية ذلك الواحد.

(٢) في حاشية «ح»: أي خلاف المفروض؛ لأنّه لو كان مركّباً لكان ممكناً، وقد عرفت بطلانه.

(٣) في حاشية «ح»: في الخارج، والأُمور الإعتبارية لا وجود لها في الخارج، وإذا كان الأمر كذلك فلا تكون محتاجة إلى مُوجِد يوجدها، فيبطل التسلسل.

(٤) في حاشية «ح»: هذا الجواب نقض تفصيل؛ لورود المنع على مقدّمة معيّنة من دليل المستدل، هي لزوم التسلسل.

الأثر[١]، فنسوق الدليل إلى آخره[٢]. وعن الثاني[٣]: لا نسلّم أنَّ صدور (أ) وصدور لا (أ) تناقض؛ فإنّ نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ)، وأما صدور لا (أ) فلا.

قال الإمام ـ في المباحث المشرقية ـ: والعجب ممّن يُفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلّمها، ثمّ جاء إلى هذا المطلب الأشرف، فأعرض عن استعمالها، حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان[٤]، قالوا: الحكم بأنّ الواحد لا يكون مصدراً لأثرين بديهيّ[٥]، لا يتوقّف إلّا على تصوّر طرفيه، وما ذكر في بيانه تنبيه وإزالة لما يكون

---

(١) قال المقداد: فإنّه أمرٌ ثبوتي، يلزم من دخوله التركيب، ومن خروجه التسلسل. اُنظر: الأنوار الجلالية:٧٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) في حاشية «ح»: وهذا الجواب نقض إجمالي؛ لإفادته إبطال دليل المستدل بجميع مقدّماته، لا مقدّمة معينة منه.

(٣) أي: والجواب عن الثاني.

قال الحبلرودي: الثاني: إنّه لو صدر عنه إثنان لزم اجتماع النقيضين، والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدّم. بيان الملازمة: إنّه لو صدر عنه إثنان، مثلاً: (أ) و(ب)، فمن حيث إنّه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلو وجب عنه (ب) ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه من الحيثية التي وجب (أ)، فمن حيث يجب عنه (أ) يجب عنه (ب)، وقد ثبت من حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلزم التناقض.

وقال الحبلرودي: قوله: فمن حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب). لمانع أن يمنع ذلك، ولِمَ لا يجوز أن يجب عنه من حيثية واحدة شيئان؟ وما النزاع إلّا فيه. (حاشية ح).

(٤) اُنظر: المباحث المشرقية للرازي:١/ ٥٩٣، الكتاب الثاني في أحكام الجواهر الجملة الاولى في أحكام الأعراض، الفن الرابع في العلل والمعلولات، القسم الأول في العلة الفاعلية، الفصل الأول في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

(٥) قال ملا خضر الحبلرودي: ودعوى بداهة الحكم، بأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد في محلّ النزاع، لا يخفى فسادها. (حاشية ح).

في بعض الأذهان من الخفاء؛ لعدم تصوّر طرفيه على الوجه الذي يتعلّق به الحكم، فلا يقدح فيه المناقشة بمنع، أو نقض، أو معارضة.

قال المصنِّف[١] ـ في شرح الإشارات ـ: وكان هذا الحكم قريب من الوضوح، وإنّما تكثّرت مدافعة الناس إيّاه؛ لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية[٢]، فإن قلت: إذا كان هذا الحكم بديهياً، والإحتجاج تنبيهاً، فالذي يجوّز صدور أشياء عنه، بل يسند جميع الأشياء إليه ابتداءً، كيف يتخلّص عن هذا المضيق[٣]؟ قلت: يتخلّص عنه بمنع البداهة، فإنَّ أهل الملل ـ على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم ـ قد خالفوا هذا الحكم، فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة[٤]، وعلى تقدير التسليم، يتخلّص عنه بأنّه تعالى فاعل مختار[٥]، يصدر عنه ـ بحسب تعلّق[٦] إرادته[٧] ـ ما شاء، فلا يكون هذا الحكم

---

(١) في حاشية «ح»: قال المصنّف لقوة قول الحكماء: وكان هذا الحكم ـ أي الحكم بأنّ الواحد الحقيقي لا يكون مصدراً لأثرين ـ قريب من الوضوح، لكن غاية ما في الباب أنّ الواحد ليس بواحد حقيقي، بل واحد مختار، يتعلّق به تعلّقات الكثرة الإرادية.

(٢) أُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي:٣/ ١٢٢، النمط الخامس، التنبيه «١١» في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد.

(٣) في حاشية «ح»: وهو أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلّا واحد.

(٤) في حاشية «ح»: وأيضاً إنّها في محلّ النزاع فلا تسمع.

(٥) في حاشية «ح»: والمختار فعله وأثره تابع للقدرة والداعي، والقدرة صفة تؤثّر وفق الإرادة، وإذا كان كذلك فيجوز أن يصدر عنه... إلى آخره.

(٦) في حاشية «ث»: لفظ التعلّق زائد، بل مُخُلٌّ تبنّيه.

(٧) في حاشية «ث»: هي العلم بالمصلحة.

مناقضاً لـمّا ذهب إليه من إسناد جميع الأشياء إليه، نعم لو كان موجباً ـ على ما يزعمه الخصم ـ لأشكل عليه الأمر، مع إمكان دفعه بأنّه تعالى في نفسه متّصف بحسب الخارج بسلوب وإضافات، فجاز أن يصدر عنه باعتبارها أشياء متكثّرة، ولا يلزم من ذلك إلّا أن يكون له تعالى كثرة إعتبارية، لا في ذاته بل في سلوبه وإضافاته، ولا محذور فيه؛ **ولذلك** ـ أي ولأنَّ الواحد(١) لا يصدر عنه إلّا الواحد، وأنَّ الباري تعالى واحد حقيقي(٢) ـ **قالوا: لا يصدر عن الباري تعالى بلا واسطة إلّا عقل واحد**(٣)، كما ورد به نصّ الحديث: «أول ما خلق الله العقل»(٤) والمراد بالعقل: موجود

---

(١) في حاشية «ث»: أي الواحد الحقيقي.

(٢) في حاشية «ح»: أي ولاعتقادهم أنَّ الباري واحد حقيقي.

(٣) قال المقداد: وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور أقسام الممكن. قالوا: الموجود الممكن إمّا أن يفتقر إلى موضوع أو لا ـ والمراد بالموضوع: هو المحل المُقَوِّمُ لـمّا يحلّ فيه ـ فإن كان الأول فهو العَرَض، وإن كان الثاني فهو الجوهر، فأمّا أن يكون محلاً أو حالاً، أو مركّباً منهما، أو ليس واحداً من الثلاثة. فإن كان محلًّا فهو المادة، وإن كان حالاً فهو الصورة، وإن كان مركباً منهما فهو الجسم، وإن لم يكن واحد من الثلاثة فهو مجرّد. فإن افتقر في كمالاته إلى البدن فهو النفس، وإن لم يفتقر فهو العقل. إذا تقرر هذا قالوا: لا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه عَرَضاً؛ لأنَّ العَرَض مفتقر إلى الموضوع فهو يستدعي سبقيّته، فلو كان هو الأول لتقدّم على محلّه. ولا مادّة وإلّا لكانت صالحة للتأثير، لكنَّ المادّة لا تصلح؛ لأنّها قابلة، والفاعل لا يكون قابلاً. ولا صورة لأنّها مفتقرة في فاعليتها إلى المادة، فلا تكون سابقة عليها، ولا جسماً لتركّبه، فيكون الصادر إثنين لا واحد. ولا نفساً؛ لأنّها تتوقف في فعلها على الآلة، فتستدعي سبقيّتها. فلم يبق إلّا العقل وهو المطلوب. هذا تقرير ما قالوه، وقد عرفت ضعف مبناه. الأنوار الجلالية: ٨٠، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) مشارق أنوار اليقين للبرسي: ٤٢. عوالي اللئالي لابن أبي جمهور: ٤/ ٩٩ـ ح ٤١. ونقله السيد إبن طاووس في سعد السعود: ٣٩٣، حكايةً عن العامّة، وعلّق عليه العلّامة المجلسي في بحار الأنوار: ٥٤/ ٣٠٩، قائلاً: لم أجده في طرقنا، وإنما هو في طرق العامّة.

ممكن[١]، ليس جسماً[٢] ولا حالاً فيه[٣] ولا جزءاً منه[٤]، بل جوهر مجرّد في ذاته، مستغنٍ[٥] في فاعليته عن الآلات الجسمانية[٦]. والدليل على أنّ الصادر الأول هو العقل، إنّه لا يجوز أن يكون جسماً لتركّبه[٧]، فلو صدر أولاً لزم تعدّد الصادر في المرتبة الأولى، ولكان[٨] مقدّماً على الهيولى[٩] والصورة[١٠]، اللّتان هما جزؤه، مع وجوب تقدّم

---

(١) في حاشية «ح»: خرج الواجب.

(٢) في حاشية «ح»: خرج الجسم.

(٣) في حاشية «ح»: خرج العرض.

(٤) في حاشية «ح»: خرج الهيولى والصورة.

(٥) في «ح»: (مستقل).

(٦) في حاشية «ح»: خرجت النفس. أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:١١٩، الفصل الثالث، المقصد الثاني في الجواهر والأعراض، الفصل الأول في الجواهر، المسألة الاولى.

(٧) في حاشية «ح»: من الهيولى والصورة، فهو ليس بواحد.

(٨) في حاشية «ح»: أي الجسم.

(٩) الهيولى: قوة موضوعة لحمل الصور، منفعلة. رسائل الكندي الفلسفية:١١٤. وهي: الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه، كالخشب للسرير. كشف الفوائد للعلّامة الحلّي:٧٧، الأصل الخامس في الجواهر والأعراض.

وقد عرّفها أحد المعاصرين تعريفاً جامعاً مانعاً فقال: الهيولى: مادة أولى غير معيّنة أصلاً، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، وهي بمثابة الرخام أو الخشب قبل أن يُصنع منهما شيء. أُنظر: مقدّمة المحقق على كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي تحقيق البير نادر:٢٨.

(١٠) الصورة: هي في الجسم الجوهر الجسماني، مثل شكل السرير في السرير. السياسة المدنية للفارابي:٢٨. وهي: الجوهر الحالّ المقوم لمحلّه في الوجود، قواعد المرام للبحراني:٤٣. وهي: الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالفعل من جُزأيه، وهي جزء من ماهية الجسم، كالصورة الإنسانية للإنسان، والجسمية للجسم.

←

الجزء على الكل، ولا أحد جزئيه؛ إذ لا يستقلّ بالوجود دون الآخر[١]، فلا يستقلّ بالتأثير أيضاً، والصادر الأول مستقلّ بالوجود والتأثير معاً. ولا عرضاً لعدم استقلاله بالوجود دون المحل، فكيف يوجد قبله ؟! ولا نفساً لعدم استقلاله بالتأثير بدون الآلة ـ التي هي الجسم ـ فلا يكون سبباً لـمّا بعده، ويجب ذلك في الصادر الأول، فتعيّن أن يكون هو العقل، وهو المطلوب.

والحاصل أنَّ الصادر الأول عنه تعالى واحد، مستقلّ بالوجود والتأثير، وغير العقل ليس كذلك؛ لانتفاء القيد الأول[٢] في الجسم، والثاني في الهيولى والصورة[٣] والعرض[٤]، والثالث في النفس[٥]. هذا وقال بعضهم: وجه الجمع بين الحديث

كشف الفوائد للعلّامة الحلّي:٧٦. وعرّف البير نادر الصورة، قائلاً: وهي المبدأ الذي يُعَيّن الهيولى ويعطيها ماهية خاصة، ويجعلها شيئاً واحداً. مقدمة المحقق على كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي تحقيق البير نادر:٢٨.

(١) في حاشية «ث»: إذ الهيولى في التحقق محتاج إلى الصورة، والصورة في الحلول محتاجة إلى الهيولى.

(٢) في حاشية «ث»: أي كونه جوهراً مجرّداً.

(٣) في حاشية «ح»: هو الإستقلال بالوجود؛ لعدم استقلال كلّ واحدة منهما بالوجود بدون الأُخرى.

(٤) في حاشية «ح»: لعدم استقلاله بالوجود بدون المحلّ.

والعَرَض: ما يوجد في الجوهر من غير تجاوز؛ إحترازاً عن وجود المظروف في الظرف. الرسائل للشريف المرتضى:٢/ ٢٧٨، رسالةالحدود والحقائق. وهو: ما يتجدّد وجوده ولم يكن متحيّزاً. الحدود للنيسابوري: ٣٣. وهو: المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان. المنطق للمظفر:٧٩.

(٥) في حاشية «ح»: هو الإستقلال بالتأثير، لعدم تأثيرها بدون الآلات.

المذكور[١] وبين الحديثين الآخرين: «أول ما خلق الله القلم»[٢] و«أول ما خلق الله نوري»[٣] أنَّ المعلول الأول من حيث إنّه مجرّد يعقل ذاته ومبدأه، يسمّى: عقلاً، ومن حيث إنّه واسطة في صدور سائر الموجودات، ونقوش العلوم، يسمّى: قلماً، ومن حيث توسّطه في إفاضة أنوار النبوة، كان نوراً لسيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم[٤]. **والعقل فيه كثرة وهي: الوجوب** بالغير، **والإمكان** الذاتي، **وتعقّل الواجب** تعالى، **وتعقّل ذاته** ـ أي العقل ـ **ولذلك** ـ أي لوجود الكثرة في العقل ـ **صدر عنه عقل آخر**، باعتبار الوجوب بالغير، **ونفس** فلكية[٥]، باعتبار تعقّل الواجب، **وفلك مركّب من الهيولى والصورة**، باعتبار الإمكان الذاتي[٦]، وتعقّل الذات[٧]. وإنَّما قلنا: إنَّ صدورها[٨] عنه[٩] على هذا

---

(١) قوله: (المذكور) سقطت من «ث».

(٢) مسند زيد بن علي:٣٦٥. تفسير القمي: ٢/ ١٧٣.

(٣) عوالي اللئالي لابن ابي جمهور:٤/ ٩٩.

(٤) شرح المواقف للجرجاني:٧/ ٢٦١.

(٥) النفس الفلكية: هي الفاعل الذي يشعر بفعله مع تعقّل وعلم، ويكون فعله متّحد. رسائل إبن سينا:٢٥٠. وهي: التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي:٢/ ٤١٤، النمط الثالث، إشارةٌ في بيان أنّ الحركة المستديرية الفلكية.

(٦) (الذاتي) أثبتناه من «ح».

(٧) في حاشية «ح»: أي ذات العقل.

وفي حاشية «ث»: وهو الذي يسمّيه الحكماء: فلك الأفلاك، وفلك الأطلس، والجسم المنير. والمحدِّثون يسمّونه: العرش، والكرسي، على الإختلاف.

(٨) في حاشية «ث»: أي صدور سائر الموجودات.

(٩) في حاشية «ث»: عن العقل.

الوجه، إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف، والأخسّ إلى الأخسّ، فإنّه أحرى وأخلق، وكذلك يصدر من العقل الثاني، عقل ثالث، ونفس ثانية، وفلك ثان[١]، وهكذا، ولابدَّ من الإنتهاء إلى جوهر عقلي وجرم سماوي، إذ لو استمرّ ذلك لزم التسلسل، ولا يجوز أن تنقطع العقول قبل انقطاع السماويات، وإلّا لبقيت بعض السماويات غير مستندة إلى علّة، فالعقول ليست أقلّ عدداً من الأفلاك، فتنتهي إلى العقل العاشر، الذي هو في مرتبة التاسع من الأفلاك[٢] ـ أعني فلك القمر[٣] ـ ويسمّى: العقل الفعّال؛ لكثرة فعله في عالم العناصر، والعقل العاشر؛ لبعده عن مبدأ الحق لم يقو على إيجاد عقل آخر، فصار مبدءاً لهيولى العالم العنصري، وصورها المختلفة لاستعدادات متفاوتة مستندة إلى حركات جزئية سماوية[٤].

قال الإمام ـ في الملخّص ـ: إنهّم خبطوا، فتارة اعتبروا في العقل الأول جهتين: وجوده ـ وجعلوه علّة لعقل ـ وإمكانه ـ وجعلوه علّة لفلكٍ ـ. ومنهم من اعتبر بدلهما، تعقّله لوجوده وإمكانه، علّة لعقل وفلك[٥]. وتارة اعتبروا ثلاث جهات وجوده في

(١) في حاشية «ث»: وهو الذي يسمّيه الحكماء: فلك الثوابت، وفلك البروج. ويسمّيه المحدّثون: الكرسي أو العرش، على الخلاف.

(٢) (من الأفلاك) لم يرد في «ث».

(٣) آراء المدينة الفاضلة ومضادّاتها للفارابي: ٥٢ـ٥٤.

(٤) قال الحبلرودي: ونقض دليلهم الدال على جواز صدور المتعدد من العقل الأول والثاني إلى العاشر، بأنّه ليس بجميع مقدّماته صحيحاً، بل فيه خلل؛ لكونه جارياً في العاشر مع تخلّف الحكم المدّعى عنه باعترافهم. (حاشية ح).

(٥) شرح المواقف للجرجاني: ٧/ ٢٦٣، المرصد الرابع في العقل، المقصد الثاني في ترتيب الموجودات.

نفسه – وجعلوه مبدءاً لعقل – ووجوبه بالغير – وجعلوه مبدءاً لنفس – وإمكانه الذاتي، وجعلوه مبدءاً لفلك. وتارة من أربعة أوجه، فزادوا على ذلك تعقّل ذلك[١] الغير[٢]، فجعلوا إمكانه علّة لهيولى الفلك، وعلمه علّة لصورته. وأنت خبير بأنَّ ما ذكره المصنِّف مغاير لهذه الإعتبارات، فظهر أنَّ الأفهام عاجزة عن إدراك نظام الموجودات، على ما هي عليه في نفس الأمر، **ويلزمهم**[٣] ـ أي الحكماء ـ في هذا القول، **أنَّ أي موجودين فُرِضا** في العالم **كان أحدهما علّة للآخر بواسطة أو بغيرها**[٤]، فهو ظاهر الفساد، فإنَّ وجود موجودات كثيرة، لا يتعلّق بعضها ببعض، ولا ترتيب بينها، معلوم بالضرورة.

وأُجيب: بأنَّ معلول الواحد الحقيقي يعرضه التكثّر[٥] باعتبار كثرة الإضافات،

---

(١) (ذلك) لم يرد في «ث».

(٢) في هامش «ح»: الذي هو الواجب.

(٣) قال الجبلرودي: يلزمهم من ترتيب دليلهم، الدالّ على جواز صدور الأشياء المتعددة عن الواحد، بسبب الإعتبارات المتكثّرة ـ مع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد ـ أنَّ أي موجودين... الى آخره. (حاشية ح).

(٤) قال المقداد: وذلك لأنّه لا يجوز صدورهما معاً عن علة واحدة بل أحدهما، والآخر إمّا أن يكون صادراً عن المعلول، أو عن العلّة المفروضة بشرط المعلول؛ لاستحالة صدوره عنها باستقلالها، وإلّا لصدر عن الواحد إثنان وهو باطل، وعلى التقديرين يلزم أن يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر إمّا علّة أو شرط علّة، فيلزم حينئذٍ من عدم أحدهما عدم الآخر ضرورة؛ إذ يلزم من عدم العلّة أو جزئها أو شرطها عدم المعلول، وبالعكس، إذ عدم المعلول دليل على عدم علّته أوجزئها أو شرطها. الأنوار الجلالية: ٨١ـ٨٢/ الفصل الأول، التوحيد.

(٥) قال المقداد: فهما[أ] صادران عن علّة واحدة، لكن كلّ منهما باعتبار، كما قلناه في العقل الأول ←

فإنَّ له ماهيّة ممكنة، ووجوداً وإمكاناً بالذات، ووجوباً بالغير، فيصير بسبب تلك الكثرة، مبدءاً لكثرة في مرتبة واحدة، وإلى ردّ هذا الكلام يشير المصنِّف بقوله: **وأيضاً التكثّرات التي في العقل الأول**، كالوجوب، والوجود، والإمكان، وغير ذلك، **إن كانت موجودة**، فإن كانت واجبة يلزم تعدّد الواجب، أو ممكنة، فإن كانت **صادرة عن الباري تعالى، لزم صدورها عن الواحد** الحقيقي، فيبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، **وإن صدرت** هذه التكثّرات الموجودة ـ فرضاً ـ **عن غيره** ـ أي غير[1] الواجب ـ **لزم تعدّد الواجب**؛ لأنَّ المستقل في الإيجاد ليس إلّا الواجب، وإن لم تكن تلك التكثّرات المذكورة[2] **موجودة، لم يكن تأثيرها في الموجودات** الحقيقية **معقولاً**، سواء فرض مؤثراً[3] أو جزءاً منه، وقد يجاب عنه: بأنّها ليست جزءاً من المؤثِّر، بل هي شرط للتأثير[4]، والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً، لكن مثل هذه الإعتبارات من

→ وصدور العقل الثاني، والنفس، والفلك، كلّ واحد باعتبار، فلا يتمّ هذا الإلزام إلّا بإبطال صلاحية تلك الإعتبارات؛ لمبدئية التأثير، نعم، الإلزام الثاني متّجه. الأنوار الجلالية:٨٢، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) أي الموجودان المفروضان في قوله: أي موجودين فُرضا.

(١) (غير) لم يرد في «ث».

(٢) في حاشية «ح»: التي هي العقل الثاني، وفلكه، ونفسه.

(٣) في حاشية «ح»: أي التكثّر المفروض.

(٤) في حاشية «ح»: وحيثية له.

وذكر ملّا خضر الحبلرودي في ردّ هذا الجواب: إنَّ هذه الجهات والتكثّرات إذا كانت أموراً إعتبارية فكما أنّها لا تصلح للتأثير لا تصلح أن تكون شروطاً فيه؛ لأنّها متساوية لغيرها، فكونها ←

السلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأول، فيجوز أن يكون بحسبها مصدراً لأمور متعدّدة كالمعلول الأول، وذلك منافٍ لمذهبهم الذي بنوا عليه ترتيب سلسلة الممكنات، هذا وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي[1]، لا يُلتفت إليه في المطالب العلمية، وإسناد الفلك الثامن ـ مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير ـ إلى جهة واحدة في العقل الثامن ـ كما زعموه ـ مشكل[2]، وبالجملة لا يخفى على الفطن ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي.

← شروطاً للغير دون العكس ترجيح من غير مرجّح، وأيضاً الضرورة قاضية بأنَّ ما لا تحقق له خارجاً لا يكون شرطاً لأمر خارجي، والعدميات التي يتوهم شرطيتها كعدم الغيم للقصّار[أ]، إنّما هي كاشفة عن الشرط الوجودي، وهو في مثالنا، وقوع شعاع الشمس الموجب للتجفيف على الثوب. (حاشية ح).

وقال البيضاوي: الفرق بين جزء المؤثّر وشرط المؤثّر أنّ جزء المؤثّر ما يتوقف عليه ذات المؤثّر مقوّماً له، وشرط المؤثّر ما يتوقف عليه تأثير ولا يتوقف عليه تحقّق ذات المؤثّر كالهواء للنار، فإنّ الهواء يتوقف عليه تأثير النار في الفيد، ولا يتوقّف تحقّق ذات النار على الهواء. لم نعثر عليه في مؤلفاته المتوفّرة في مكتبتنا، بل وجدناه باختلاف يسير في المواقف للأيجي: ١/ ٤٥٩، المقصد التاسع، الفرق بين جزء العلّة المؤثرة وشرطها.

(أ) القصّار: الذي يدقّ الثوب ويبزره في الماء ويغسله. اُنظر: الصحاح للجوهري:٢/ ٥١٦. لسان العرب لابن منظور:٥/ ١٢٢.

(١) في حاشية «ح»: أي إقناعي.

وفي حاشية «ث»: أي يحتاج إليه في علم البلاغة والبيان.

(٢) في حاشية «ح»: وكذا إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا ـ مع كثرتها الفانية عن الحصر ـ إلى العقل الفعّال، مشكل أيضاً.

أصل: في بيان أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات. وفيه مقامان:

الأول: في إثبات علمه[١]، وهو متّفق عليه بيننا وبين الحكماء، وإنّما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعتدّ بهم، وسنذكرها.

فللمتكلّمين في إثباته طريقان:

الأول: ما ذكره المصنِّف بقوله: **قد ثبت** أنَّ الله تعالى قادر مختار[٢]، وكلّ قادر إنّما يقع فعله بعد الداعي[٣]، والشعور بمصلحة الفعل ـ كما عرفت في بحث القدرة فثبت ـ **إنَّ فعل الباري** سبحانه وتعالى **تبع لداعيه، وكلّ من كان كذلك** ـ أي يكون فعله تابعاً للداعي ـ **كان عالماً** بالضرورة؛ **لأنَّ الداعي هو الشعور** ـ أي العلم ـ **بمصلحة الإيجاد والترك**، فيكون له شعور وإدراك، وهو المطلوب.

والثاني: وهو الطريق المشهور في هذا الباب، إنَّ فعله تعالى محكَم خالٍ عن وجود الخلل، ومشتمل على حكم ومصالح متكثّرة[٤]، وكلّ من كان فعله محكَماً كان عالماً، أمّا الأول فظاهر[٥] لمن نظر في الآفاق والأنفس، وتأمّل في ارتباط العلويات بالسفليات،

---

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: بمعنى ظهور الأشياء له وعدم غيبتها عنه، وهذا معنى ما يُسمَع، أنَّ علمه تعالى حضوري وليس بحصولي؛ لتنزّهه عن حصول الحوادث فيه. (حاشية ح).

(٢) في حاشية «ذ»: لأنّه قد ثبت أنَّ الباري تعالى قادر، والقادر هو الذي يفعل بالقصد والإختيار، فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم.

(٣) الحدود والحقائق للبريدي:١٩.

(٤) قال الحبلرودي: أي مستتبعة لخواص كثيرة، مشتملة على أشياء غريبة، كما هو الظاهر على المتأمل في المصنوعات. (حاشية ح).

(٥) في حاشية «ح»: لأنَّ الحس يدل عليها، ولهذا استدلّ عليها بقوله: لمن نظر.

سيّما في الحيوانات[١] وما هُديت إليه من مصالحها، وأُعطيت من الآلات المناسبة لها، ويعين على ذلك علم التشريح، ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه، التي قد جمعت فيه[٢] المجلدات، وأمّا الثاني ـ أعني أنَّ كلّ من كان فعله محكماً كان عالماً ـ فضروري، وينبّه عليه أنَّ من رأى خطّاً حسناً، يتضمّن ألفاظاً عذبة رشيقة، تدلّ على معانٍ دقيقة، علم ـ بالضرورة ـ أنَّ كاتبه عالم، لا يقال إنّه منقوض بفعل النحل ـ تلك البيوت المسدَّسة المتساوية ـ بلا فرجال ومسطر، واختيارها للمسدس لأنّه أوسع من المثلّث والمربّع والمخمّس، ولا يقع بينها فرج، كما يقع بين المدوّرات وما سواها من المضلّعات، وهذا يعرفه الحذّاق في صناعة الهندسة، وكذا العنكبوت ينسج تلك البيوت بلا آلة، مع إنّه لا علم لهما بما يصدر عنهما، وما يتضمّنه من الحكم؛ لأنّا نقول: لا نسلّم عدم علم النحل والعنكبوت بما تفعله، لجواز أن يخلق الله فيهما علماً[٣] بذلك، أو يلهمهما[٤] حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك الفعل.

---

(١) في حاشية «ح»: هذا على رأي من يقول: إنَّ أفعال الحيوانات تصدر عنها، وأمّا من يسند الأفعال إلى الله ابتداءً ـ كالأشاعرة ـ فلا إشكال ـ أيضاً ـ بأنَّ تلك الأفعال من أفعال الله تعالى، لا من أفعال تلك الحيوانات.

(٢) في حاشية «ح»: أي صنّفت في علم التشريح كتب كثيرة، في كمّية صغر بعض أعضائه وكبر بعضها، وأيضاً في عَصَبه ومفاصله إلى غير ذلك.

(٣) في حاشية «ح»: والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحى رَبُّكَ إلى النَّحْلِ﴾ الآية، سورة النحل ١٦: ٦٨.

(٤) في حاشية «ح»: الإلهام: إلقاء الشيء في القلب بغير الطلب. والعلم مع الطلب وغيره، فالعلم أعمُّ منه.

والإلهام: أن يلقي الله في النفس أمراً، يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي يخصّ الله به من يشاء من عباده. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٤/ ٢٨٢.

والإلهام: علم ضروري يحصل في العاقل ابتداءً، زائداً على علوم العقل. الحدود للنيسابوري: ٩٣.

المقام الثاني: إنَّ علمه تعالى يعمّ المفهومات كلّها، ممكنة كانت، أو واجبة، أو ممتنعة. فهو أعمُّ[(١)] من القدرة؛ لاختصاصها بالممكنات[(٢)]، ولـمّا كان دليل[(٣)] عموم علمه وقدرته راجعين إلى أمر واحد[(٤)]، نظّمهما المصنّف في سلك واحد، فقال: **ويجب أن يكون** الباري تعالى **عالماً بكلّ الممكنات**، والواجبات، والمستحيلات[(٥)] أيضاً، وأنْ

---

(١) في حاشية «ح»: إلاّ أنَّ المصنّف خصّه بالممكنات.

(٢) قال الحبلرودي: وخصّهما المصنّف بالممكنات، وإن كان الأول أعمّ، وقال: يجب أن يكون عالماً بكلّ المعلومات، وقادراً على كلّها؛ لأنّه جعل القدرة هو العلم، والعلم المستفاد من القدرة هو العلم بالممكنات لا غير، وأيضاً النزاع والخلاف المشهور بين الجمهور إنّما وقع في الجزئيات الزمانية، التي هي من الممكنات، لا في الواجب والممتنعات، فإذا ثبت عمومه لجميع الممكنات لزم إحاطته بكلّ المعلومات، فقول بعضٍ[(أ)]: وحينئذٍ لا وجه لتخصيص المصنِّف العلم بالممكنات. ساقطُ غير موجّه. (حاشية ح).

(أ) هو المقداد.

(٣) في حاشية «ح»: حاصله دفع ما يقال: من أنّه ينبغي أن يجعل كلّ واحد من كونه عالماً بكلّ الممكنات، وكونه قادراً على كلّها، مقاماً على حدة، فيكون هذا الأصل مشتملاً على ثلاث مقامات لا إثنين، ووجه الدفع أنّ الأمر كما ذكرت، إلّا أنّه جمع المقامين في البيان؛ روماً للإختصار والإشتراك في الدليل، وهو التخصيص من غير مخصّص.

(٤) في حاشية «ح»: هو التخصيص من غير مخصّص.

(٥) في حاشية «ح»: قوله: والواجبات والمستحيلات، يعني الواجبات على تقدير فرض وجودها، وإلّا فالواجب تعالى في الخارج واحد، لا تعدّد فيه إلّا بحسب الفرض، فما زاد على الواحد معدوم في الخارج، لا يقال: فهو داخل في المستحيلات، لأنّا نقول: الفرق في الإعتبار، حيث لوحظ في الواجب ضرورة الوجود، وفي المستحيل ضرورة العدم. من الشارح ؒ.

يكون **قادراً على كلّها** ـ أي الممكنات خاصة ـ؛ لأنَّ الوجوب والإمتناع يحيلان[١] المقدورية، وإنّما قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً وقادراً على العموم؛ لأنَّ المقتضي للعلم والقدرة ذاته[٢]، وللمعلومية ذوات المعلومات، وللمقدورية الإمكان[٣]، وأمّا على رأي من يقول: إنَّ صفاته عين ذاته، يقال: علمه وقدرته عين ذاته، ثمّ يقال على التقديرين، ونسبة الذات إلى الكلّ سواء، فلو كان عالماً وقادراً ببعضها، كان عالماً وقادراً على كلّها، لكنّ المقدّم حق ـ لـمّا تقدّم ـ فالتالي مثله.

وأمّا الملازمة، فلأنَّ علمه وقدرته إذا تعلّقا ببعض دون بعض آخر، مع صلاحية تعلّقها بالجميع، كان ترجيحاً من غير مرجّح، وهذا معنى قوله: **لأنّ تعلّق علمه وقدرته ببعض الأشياء دون بعض** آخر، مع صلاحية تعلّقها بكلّها، **تخصيص من غير مخصّص**، فيكون باطلاً. واعلم أنَّ المخالف في هذين الأصلين ـ أعني عموم علمه وقدرته تعالى للأشياء ـ فَرَقٌ، أمّا المخالفون في عموم علمه فطوائف:

---

(١) في حاشية «ح»: لأنّهما لا يقبلان تأثير المؤثّر، وإلّا لم يكن الواجب واجباً، ولا الممتنع ممتنعاً؛ لأنّ المقتضي للعلم والقدرة ذاته، هذا مذهب الأشاعرة.

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: وإلّا لزم كون الواجب تعالى مفتقراً في كماله إلى الغير، فيكون ناقصاً بذاته، وهو محال. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: والإمكان مشترك بين جميع الممكنات، والإشتراك في العلّة[أ] يستلزم الإشتراك في المعلول[ب]. (حاشية ح).

(أ) هي الإمكان.

(ب) هو المقدورية.

الأولى: قوم من الدهرية[١]، قالوا: لا يعلم نفسه[٢]؛ لأنّ العلم نسبة، ونسبة الشيء إلى نفسه محال، لاقتضائها تغاير المنتسبين، الجواب: منع كون علمه نسبة بل هو عين ذاته، وعلمه بذاته عبارة عن حضور الذات المجرّدة عنده بحيث لا تغيب عنه، ولو سُلّم فالتغاير الإعتباري كافٍ لصحة النسبة، وهو متحقق بين الشيء ونفسه، فإنّ ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية، ولو صحّ ما ذكرتم لـمّا كان أحدنا عالماً بذاته، والتالي باطل بالضرورة.

الثانية: قوم من قدماء الفلاسفة، قالوا: إنَّه تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً، وإلّا علم نفسه، إذ يعلم حينئذٍ إنَّه يعلمه وذلك يتضمّن علمه بنفسه[٣]، وقد بيّنا امتناعه، والجواب: ما قد عرفت من منع امتناعه.

الثالثة: طائفة، قالوا: يعلم ذاته ولا يعلم غيرها، لأنَّ العلم بالشيء غير العلم

---

(١) الدهرية: فرقة نفوا الربوبية وجحدوا الصانع المدبّر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع. وهم ينكرون النبوّة والبعث والحساب والملائكة والشياطين والجنّة والنار، ويردّون كل شيء إلى فِعل قانون السببية، ويقولون: الزمان يمر ينقضي، بينما الدهر سرمدي، وأنّه لا فناء. والطبيعيون الدهريون خلاف فلاسفة الدهريين، فالأولون يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول، بينما يقول الآخرون بالمحسوس والمعقول معاً. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي: ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(٢) قال الجرجاني: هم المعمَرِيّة، ...، قالوا ... ولا يعلم نفسه وإلّا اتحد العالم والمعلوم، وهو ممتنع. التعريفات:٣٠٩.

(٣) حكاه عنهم الكثيرون، منهم: الخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل:٢٢٧. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:٣/ ٢٢٠.

بغير ذلك الشيء، وإلّا فَمَن علم شيئاً علم جميع الأشياء، لأنَّ العلم به حينئذٍ عين العلم بها[١]، وهو باطل، فيكون له بحسب كلّ معلوم علم على حِدة، فيكون في ذاته كثرة غير متناهية، وهو محال، والجواب: منع تعدّد ذات العلم بتعدّد المعلومات، بل العلم واحد، تتعدّد تعلّقاته بحسب تعدّد معلوماته.

الرابعة: جمهور الفلاسفة، قالوا: بأنَّه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيّرة[٢]، وسيجيء تحقيقه. والمخالفون لعموم قدرته أيضاً طوائف:

الأولى: الفلاسفة، قالوا: لا يقدر على أكثر من واحد؛ لأنَّه واحد حقيقي[٣]، وقد عرفت جوابه.

الثانية: الثنوية، قالوا: إنّه لا يقدر على الشر، وإلّا لكان خيّراً شرّيراً؛ فلذلك أثبتوا إلهين[٤] ـ كما مرَّ ـ وقد عرفت ما فيه.

---

(١) هذا أيضاً قول طائفة من الفلاسفة، أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٥٠، النمط الثالث، فصل «١٩»، ٣٢٨ـ٣٢٩، النمط السابع، فصل «١٥» و«١٧».

(٢) أُنظر: الإشارات والتنبيهات لإبن سينا: ٣٣٢ـ٣٣٣/ علم الطبيعة وما قبله، النمط السابع، تذنيب «٢١». الشفاء لابن سينا: ٢/ ٣٥٩، المقالة الثامنة، الفصل السادس، فصل في أنه تام ...الخ.

(٣) أُنظر: الإشارات والتنبيهات لإبن سينا: ٢٨٧، النمط الخامس، تنبيه: في قاعدة الواحد. التعليقات لابن سينا: ٢٥، صدور الفعل الواحد عن البسيط، ٢٢٠ـ٢٢١، لا يصح أن يصدر عن الواحد البسيط إلا واحد.

(٤) حكاه عن الثنوية: الشهرستاني في الملل والنحل: ١١٥. والعلّامة الحلّي في كشف المراد: ٢٦١. وفي معارج الأفهام: ٢٣٩. والأيجي في المواقف: ٢٨٤. والمقداد السيوري في شرح الباب الحادي عشر: ٣٥ ـ ٣٦.

الثالثة: النظّام[١] ومتابعوه من المعتزلة، قالوا: لا يقدر على فعل القبيح؛ لأنَّه مع العلم بقبحه سفه، ودونه جهل، ويجب تنزيهه تعالى عنهما[٢]، والجواب: إنّ غاية ما ذكرتم عدم الفعل؛ لوجود الصارف عنه وهو القبح، وذلك لا ينفي القدرة عليه[٣].

الرابعة: أبو علي الجبائي وأتباعه، قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد[٤]، بدليل التمانع، بأن يقال: لو أراد الله تعالى فعلاً وأراد العبد عدمه، لزم أمّا وقوعهما فيجتمع النقيضان، أو لا وقوعهما فيرتفعان، فيلزم عجزهما، أو وقوع أحدهما، فلا قدرة للآخر

---

(١) النظام: إبراهيم بن سيار بن هانيء مولى بني الحارث بن عباد من بني قيس بن ثعلبة، البصري المتكلّم، المعروف بالنظّام، تنسب إليه طائفة من المعتزلة تسمّى النظّامية، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ، وهو ابن أخت أبي الهذيل العلّاف شيخ المعتزلة، وكان يدمن شرب الخمر، وورد أنّه سقط من غرفة وهو سكران فمات سنة بضع وعشرين ومائتين، وقيل: سنة ٢٣٠ هـ، له شعرُ ومؤلفات منها: كتاب إثبات الرسل، والردّ على الدهرية وغيرهما. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:٦/ ٩٤. اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير:٣/ ٣١٦. سير أعلام النبلاء للذهبي:١٠/ ٥٤١ـ٥٤٢. تاريخ الإسلام للذهبي:١٦/ ١٧٠ـ٤٧١. الوافي بالوفيات للصفدي:٦/ ١٢ـ١٥.

(٢) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٢٤ـ٢٥، الفصل الثاني، الثنوية.

(٣) قال الحبلرودي: وزعم الكعبي[أ] أنّه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنّه أمّا طاعة، أو معصية، أو عبث لا غاية له، وكلّ ذلك على الله محال. وردَّ بأنَّ الأمور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة إليه، وذات الفعل حركة أو سكون، وإذا كان كذلك، لِمَ لا يجوز أن يكون الباري تعالى قادراً على مثل ذلك الفعل ؟! (حاشية ح).

(أ) وهو غير مذهب الجبائي.

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٣٣، المعتزلة، الجبائية والبهشمية.

على مراده[1]، والمقدّر خلافه، والجواب: إنَّ تساوي قدرتيهما في هذا المقدور ممنوع، بل الله تعالى أقدر عليه من العبد، فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه، ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلّية، نعم يثبت فيه نوع عجز، وذلك ينافي الألوهية دون العبودية.

نقض[2]: لقول الفلاسفة، حيث زعموا أنّ الباري تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيّرة من حيث هي جزئية، **وجواب شبهة** لهم في هذه الدعوى.

قالت الفلاسفة: الباريء تعالى لا يعلم الجزئي الزماني ـ أي الواقع في الزمان ـ يعني المتغيّر، وقالوا: لا يعلمه على وجه جزئي، بل يعلمه بالوجه الكلّي، وبيانه بمثال: إنّا إذا فرضنا سجلاً مكتوباً، يشتمل[3] على سطور، فيها كلمات متألّفة من حروف، فالعالم بمضمون السجل وسطورها دفعة، يكون عالماً بما فيه على وجه كلّي لا يتغيّر أصلاً، بل هو ثابت وإنْ تغيّر السجل عن حاله، والذي ينظر فيه منتقلاً من سطر إلى

---

(١) أُنظر: المواقف للأيجي: ٢٨٤ـ٢٨٥/ الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الرابع في الصفات الوجودية، المقصد الثاني في قدرته تعالى.

(٢) قال الحبلرودي: النقض هنا بمعنى التناقض، لا بالمعنى المصطلح الذي تقدّم ذكره. (حاشية ح).

وقال المقداد: وبيان التناقض أنـّهم قرّروا مقدّمات[أ] يلزم من اعتقادها كونه تعالى عالماً بالجزئيات، وأوردوا شبهة تستلزم كونه غير عالم بالجزئيات، فيكون عالماً بها غير عالم بها، وهو التناقض الصريح. الأنوار الجلالية: ٨٥، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) مثل إنّه تعالى يعلم ذاته، وإنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وإنّ ذاته علّة لجميع الممكنات، التي من جملتها الجزئي الزماني، ولو بوسائط. (حاشية).

(٣) في «ث»: (تشتمل كتابته).

سطر، بل من كلمة إلى كلمة ومن حرف إلى حرف، من غير أن يتمثّل تفاصيل سطورها وكلماتها دفعة، بل على الترتيب الزماني، واحداً بعد واحد، يكون عالماً بما فيه على وجه يتغيّر بتغيّر تلك المدركات.

إذا تمهّد هذا فنقول: علمه تعالى بالجزئيات[١] على الوجه الأول ـ أي بحيث لا يتغيّر ـ وليس عالماً بها على الوجه الثاني ـ أي من حيث هو جزئي متغيّر ـ **وإلّا** ـ أي وإن لم يكن غير عالم بالجزئيات، بل يكون عالماً بها ـ **لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، لأنَّ العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في** الماهيّة **في** ذات **العالم، فلو فرض علمه تعالى بالجزئي الزماني**، كزيد ـ مثلاً ـ **على وجه يتغيّر**[٢]، مثل كونه كاتباً، ثمّ **يتغيّر ذلك** الجزئي المفروض، بأن يترك الكتابة، **فإن بقيت** حينئذٍ **الصورة** الحاصلة في ذات العالم، المنتزعة من ذلك الجزئي، باعتبار كونه كاتباً، **كما كانت** أولاً، **كان** ذلك العلم **جهلاً** مركّباً؛ لعدم مطابقته للواقع، **وإلّا** أي وإن لم تبق الصورة المذكورة كما كانت أولاً، بل زالت وحصلت صورة أخرى مطابقة للجزئي المذكور، باعتبار صفته

(١) قال الشيخ في الإشارات: للجزئيات اعتباران: من حيث هي طبائع، ومن حيث هي متخصصة بتخصيصات، فتعقّلها من حيث هي طبائع تعقّلها على وجه كلّي، وتعقّلها من حيث هي متخصّصة على وجه جزئي، والباري تعالى عندهم لا يعلمها بالحيثية الثانية، أي من حيث إنَّ بعضها واقع الآن، وبعضها واقع في الزمان الماضي، وبعضها في المستقبل، فإنَّ العلم بالجزئيات ـ من هذه الحيثية ـ يتغيّر بحسب تغيّر الماضي والمستقبل والحال، وإن وجب علمه بها وبالأزمنة الواقعة هي فيها بالحيثية الأولى، علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أبد الدهر. اُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٣٢ـ٣٣٣. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي: ٣/ ٣٠٨ـ٣٠٩.

(٢) قال الحبلرودي: بتغيّر الجزئي. (حاشية ح).

الحادثة[١]، **كانت ذاته محلاً للصورة المتغيّرة بحسب تغيّر الجزئيّات**، والتالي بقسميه ظاهر البطلان، فكذا المقدّم[٢]، وكلّ من اللازمين ـ أعني الجهل، وكونه محلاً للحوادث ـ نقص يجب تنزيهه عنه تعالى[٣]، قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكّلة، وإن لم تكن متغيّرة، كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها؛ لأنَّ إدراكها إنّما يكون بآلة جسمانية، وكذا الحال في الجزئيات المتشكّلة المتغيّرة، إذ قد اجتمع فيها المانعان، بخلاف الجزئيات التي ليست متشكّلة ولا متغيّرة، فإنّه يعلمها بلا محذور، كذاته وذوات العقول[٤].

وهذا الكلام[٥] منهم **يناقض قولهم: إنَّ العلم التام بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وإنَّ ذات الباري تعالى علّة لجميع الممكنات**[٦]**، وإنّه تعالى يعلم ذاته** المقدّسة بالكنه، إذ يلزم من هذه المقدّمات أن يكون عالماً بجميع الأشياء، كلياً كان أو جزئياً، **والعجب منهم أنّهم مع دعواهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض؟!**

---

(١) قال المقداد: بحسب تجدّد المعلومات، وأيضاً يلزم التغيير في صفاته الذاتية، المستلزم ذلك لتغيّر الذات المقدّسة، وكلاهما عليه تعالى محال، والحاصل إنّه لو علم الجزئي الزماني على وجه يتغيّر لزم إمّا نسبة الجهل إليه تعالى، أو كونه محلاً للحوادث، أو تغيّر ذاته، واللوازم بأسرها باطلة إتفاقاً، فكذا الملزوم. الأنوار الجلالية:٨٤، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) قوله: (والتالي بقسميه ظاهر البطلان، فكذا المقدّم) أثبتناه من «ح».

(٣) أُنظر: التعليقات لابن سينا:٨، علم واجب الوجود. الشفاء لابن سينا:٢/ ٣٥٨ـ٣٥٩، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس.

(٤) التعليقات لابن سينا:٩ـ١٠.

(٥) في حاشية «ح»: أي القول بأنّ الله لا يعلم الجزئي الزماني على وجه جزئي.

(٦) قال المقداد: التي من جملتها الجزئي الزماني. الأنوار الجلالية:٨٥، الفصل الأول، التوحيد.

وقد التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية، بسبب مانع هو التغيّر، كما هو دأب أرباب العلوم الظنّية، فإنّهم يخصّصون قواعدهم بموانع يمنع طردها[١]، وذلك ممّا لا يستقيم في العلوم اليقينية، **فهم** إذن واقعون **بين أمور خمس،** لابدّ من إلتزام أحدها لدفع هذا التناقض: **أمّا أن يثبتوا للجزئيات الزمانية[٢] علّة لا تنتهي في السلسلة إلى العلّة الأولى،** حتى لا يلزم من كونه عالماً بذاته أن يكون عالماً بالجزئيات[٣]. **أو لم يجعلوا العلم بالعلّة موجباً للعلم بالمعلول،** فعلمه بذاته لا يوجب العلم بالجزئيات[٤]. **أو يعترفوا بالعجز عن إثبات عالميته تعالى بذاته** ـ أي لا يجعلوه عالماً بذاته ـ ليلزم علمه بالجزئيات. **أو لم يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم[٥]**، حتى يلزم حصول صورة متجدّدة في ذاته تعالى، فيصير محلاً للحوادث، وهذا هو العمدة في

---

(١) في حاشية «ح»: أي تخصيص القاعدة.

(٢) (الزمانية) أثبتناه من «ص».

(٣) قال المقداد: لأنّها إذا لم تكن معلولة لم يلزم من علمه بذاته العلم بها، لكن هذا باطل لـمّا قرّروه واعتقدوه[أ]. الأنوار الجلالية:٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) أي مع اعتقادهم انتهاء الجزئيات في سلسلة الحاجة إلى الواجب. حاشية (ح).

(٤) قال المقداد: لأنّها وإن كانت معلولة لكنّ العلم بالعلّة لا يوجب العلم بالمعلول، لكنّه باطل لـمّا قلناه. الأنوار الجلالية:٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

(٥) قال المقداد: فإنّهم إذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصورة في ذاته تعالى، فلم تتم شبهتهم، فلم يلزمهم التناقض، لكنّهم بيّنوا ذلك، واستدلّوا عليه بأنّا ندرك أشياءً لا تحقّق لها في الخارج، فلو لم تكن منطبعة في النفس كانت عدماً محضاً، ونفياً صرفاً، فيستحيل الإضافة إليها. الأنوار الجلالية:٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

دفع الشبهة. **أو يجوّزوا كونه تعالى محلاً للحوادث**[١]، فحينئذٍ يكون عالماً بالجزئيّات المتغيّرة. وكلّ من هذه الخمسة منافٍ لمذهبهم، لا يلتزمونه أصلاً.

والجواب عن الشبهة: إنّما يلزم ما ذكروه ـ في صيرورته محلاً للحوادث ـ **على تقدير كون علمه تعالى زائداً على ذاته**[٢]، ويكون عبارة عن حصول الصورة المذكورة، **وأمّا إذا كان علمه عين ذاته** ـ كما هو رأي الشيعة[٣] ـ. أو صفة حقيقية قائمة بذاته، ذات تعلّقات بالمعلومات[٤] ـ كما هو رأي الأشاعرة ـ، **لم يتغاير العلم بتغاير**[٥] **الإعتبار**[٦] في المعلوم، والتغيّر في التعلّقات والإضافات جائز، كيف والله تعالى كان قبل الموجودات، وهو معها، وسيكون بعدها، **فلا يلزم تغيّر علمه تعالى**، بل تتغيّر تعلّقات

---

(١) قال المقداد: فإنّهم مع تجويزهم ذلك لا يلزم من علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة محال، فيكون عالماً بها، فيكون موافقاً للمقدّمات المتقدّمة، المستلزمة لكونه عالماً بالجزئيات، فلا يكون بين كلامهم تناقض، لأنّ التناقض اختلاف القضيّتين، لا توافق القضيّتين، لكن بيّنوا محاليّة كونه محلاً للحوادث؛ لـمّا يلزم من حدوثه، فيلزمهم استحالة علمه بالجزئيات، المستلزمة للتناقض في كلامهم. الأنوار الجلالية:٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) قال المقداد: وهو باطل كما سيجيء، بل علمهُ عندنا نفس ذاته المقدّسة. الأنوار الجلالية:٨٧، الفصل الأول، التوحيد.

(٣) أُنظر: التعليق للمقري النيسابوري:٥٠. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٦٥، المسألة الثاني: في أنه تعالى عالم. اللوامع الإلهية للمقداد السيوري:٢٠٧.

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٠، الأشعرية.

(٥) قوله: (العلم بتغاير) لم يرد في «ث».

(٦) قال الحبلرودي: والإضافة بأن يتعلّق علمه بوجود الجزئي حال الوجود، وبعدمه حالة العدم، فلا يلزم تغيير علمه. (حاشية ح).

علمه؛ **لأنـّا نعلم بالضرورة أنَّ من عَلِمَ متغيّراً لم يلزم من تغيّره تغير ذاته**، ولا يخفى أنَّ طَريقَي المتكلّمين في بيان عالميته تعالى جاريان في الكلّيات والجزئيّات، فإن الجزئيّات أيضاً صادرة عنه بالإختيار، وهي محكمة متقنة، فيكون عالماً بها[١].

فائدة: في تحقيق معنى الحياة وأنّه تعالى حيٌّ.فنقول: اتّفق أهل الملل وغيرهم أنّـه تعالى حيٌّ؛ لأنـّه عالم قادر، وكلّ عالم قادر حيٌّ بالضرورة، لكن اختلفوا في معنى الحياة، لأنـّها في حقّنا إمّا اعتدال المزاج النوعي[٢] ـ كما يُشعِر به كلام الإمام في المحصّل ـ وإمّا قوة تتبع ذلك الإعتدال، سواء كانت نفس قوة الحس والحركة[٣] ـ كما هو رأي البعض ـ أو مغايرة لها ـ على ما اختاره إبن سينا[٤] ـ، ولا تتصور الحياة بهذه المعاني في حقّه تعالى، فقال جمهور الأشاعرة، وبعض المعتزلة: إنـّها صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى، توجب صحة العلم والقدرة، إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلـم الكامـل والقـدرة الـشاملة، لكان اختصاصه بصفة[٥] العلم والقدرة ـ المذكورين ـ ترجيحاً من غير مـرجّح[٦]، ولا

(١) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:١٩٥، الفصل الخامس، رأي الإسكندر الأفروديسي.

(٢) المحصّل للرازي:٢٤٠.

(٣) المحصّل للرازي:٢٤٠.

(٤) أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا:٢٣٦. الشفاء:٣٦٦.

(٥) في «ث»: (صحة).

(٦) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٢١، ٤٠. الشامل في أصول الـدين للجـويني:٣٦٨، كتـاب التوحيـد، فصل مشتمل على ذكر ألفاظ. والمقصود ببعض المعتزلة، أبو هاشم وأصحابه، أُنظر: الفـائق للملاحمـي الخوارزمي: ٦٩. الكامل في الإستقصاء لتقي الدين النجراني:٢١٧ـ٢١٨.

وقال ملّا خضر الحبلرودي: لأنّهم استدلّوا عليه بأنَّ ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتيـة، فلـو لم ←

يخفى أنَّ هذا الإستدلال مبنيّ على تماثل ذاته تعالى لسائر الذوات، والحقّ أنَّ ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، فقد يقتضي لذاته الإختصاص بأمرٍ، فلا يلزم الترجيح من غير مرجّح[١]، ومعلوم أن ليس جعل ذلك الأمر الذي تقتضيه ذاته علّة لصحة العلم ـ كما فعله هؤلاء ـ أولى من جعله نفس صحة العلم ـ كما فعله الباقون ـ فمن أراد إثبات الزيادة فعليه الدليل.

وذهب الشيعة وأبو الحسين البصري[٢] ـ من المعتزلة ـ وبعض الأشاعرة: إلى أنّ حياته تعالى عبارة عن صحّة[٣] كونه عالماً قادراً[٤]، وهو مذهب الحكماء، واختاره

تكن الحياة عبارة عن الصفة المذكورة، لكان اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم والقدرة دون غيره يقتضي ترجّحاً بلا مرجّح، وإنّه محال. (حاشية ح).

(١) قال الحبلرودي: هذا نقض تفصيلي لدليلهم[أ]، ونقض إجمالاً[ب]، بأنّه لو صحَّ لزم أن يكون حصول هذه الصفة لذاته بصفة أُخرى، وحصول الأُخرى بأُخرى، وهكذا يلزم التسلسل. (حاشية ح).

(أ) لأنّه منعٌ لمقدّمة معينة، هي مساواة الذات. (حاشية ح).

(ب) وحاصله: إنَّ دليلكم بجميع مقدماته ليس صحيحاً، لأنّه لو صحَّ... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المتكلّم، من أهل البصرة، سكن بغداد، وهو صاحب التصانيف على مذاهب المعتزلة منها: تصفّح الأدلّة، وغرر الأدلّة، وشرح الأصول الخمسة، وكتابٌ في الإمامة، توفى ببغداد في يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الآخر سنة ٤٣٦ هـ، وصلّى عليه القاضي أبو عبد الله الصيمري ودفن في مقبرة الشونيزي. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:٣/ ٣١٥. الأنساب للسمعاني:٥/ ١٩١. وفيات الأعيان لابن خلكان:٤/ ٢٧١.

(٣) في «ث»: (صفة صحة).

(٤) أُنظر: أصول الدين للبغدادي:١٠٥، الأصل الرابع، المسألة «٨» في صفة حياة الإله. الملل والنحل للشهرستاني:٣٢، المعتزلة، «١١» الخيّاطية والكعبية.

المصنِّف، وقال: **الحيّ ـ عند المتكلّمين**(١) **ـ كلّ موجود لا يستحيل ـ** أي يصحّ **ـ أن يقدر ويعلم**(٢)، وأمّا إنّ معنى الحياة هي نفس صحّة العلم والقدرة، أو غيرها، فقد عرفت الخلاف فيه، **والباريء سبحانه ثبت أنّه قادر عالم** بلا خلاف، إلّا من شرذمة لا يعبأ بهم وقد عرفتهم، **فوجب أن يكون حيّاً.**

فائدة أخرى تشتمل على تحقيق معنى إرادته وسمعه وبصره، وفيها مسألتان:

الأولى: في بيان معنى إرادته. قال الحكماء(٣): إرادته(٤) هي نفس علمه بوجه

---

(١) قال الحبلرودي: النافين للصفات الثبوتية الزائدة عيناً، كأبي الحسين وأتباعه، وجعلهم عبارة عن المتكلّمين مع شمول اللفظ للمثبتين؛ لعدم اعتداده بهم؛ لفساد مذهبهم وفساد استدلالهم على زيادة هذه الصفة – أعني الحياة – ويمكن أن يجاب: بتقدير البعض أيضاً، والتقدير في غير مقام التعريف ـ كالتخصيص ـ شائع. (حاشية ح).

(٢) قال المقداد: وقال أبو الحسين البصري ومن تابعه من المحقّقين: إنَّ معناه: أنّه لا يستحيل أن يقدر ويعلم، لما تقرّر من استحالة كون صفاته تعالى زائدة على ذاته، ونفي الإستحالة لا يستلزم عدمية مفهومها، إذ معناه الإمكان العام، الشامل للواجب والممكن، فلفظها سلب ومعناه إثبات، إذا عرفت هذا، ففي قول المصنّف – الحيّ عند المتكلّمين، كلّ موجود لا يستحيل أن يقدر ويعلم ـ نظر، إذ ذلك مذهب أبو الحسين ومن تابعه لا غير، لما تلوناه من النقل عن الأشاعرة والمعتزلة. الأنوار الجلالية:٨٨، الفصل الأول، التوحيد.

(٣) قال ملّا خضر الحبلرودي: عند الحكماء إرادته تعالى عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، وبأنّه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود، حتى يكون على الوجه الأكمل، وبأنّ صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب عنه، حتى يكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير قصد وطلب، ويسمّون هذا العلم عناية.(حاشية ح).

(٤) (إرادته) لم ترد في «ث».

النظام الأكمل، ويسمّونه عناية[١]. وقال النجّار[٢]: إرادته أمرٌ عدمي، أعني عدم كونه مكرهاً ومغلوباً[٣]. وقال الكعبي[٤]: هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيره الأمر به[٥]. وقال الأشاعرة ـ ووافقهم في ذلك معتزلة البصرة[٦] ـ: إنّها صفة حقيقية مغايرة للعلم والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورَين بالوقوع[٧]، وقد عرفت ما فيه من نفي الصفات.

---

(١) أُنظر: التعليقات لابن سينا:١١ـ١٣. أجوبة المسائل النصيرية لنصير الدين الطوسي:١٠١، أجوبة مسائل علي بن سليمان البحراني، المسائل الأربع والعشرون، المسألة الثانية عشرة.

(٢) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النّجار الرازي، رأس الفرقة (النجّارية) من المعتزلة وإليه نسبتها، وقد افترقوا ثلاث فرق وهم: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة. وكان النجار من متكلّمي المجبّرة وله مع النظّام عدّة مناظرات، وله كتب منها: (البدل) في الكلام و(المخلوق) و(إثبات الرسل) وغير ذلك، توفي نحو (٢٢٠ هـ). أُنظر: فهرست ابن النديم:٢٢٩. الاعلام للزركلي:٢/ ٢٥٣.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني:٣٧، الفصل الثاني: الجبرية (٢) النجارية.

(٤) الكعبي البلخي: عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو القاسم البلخي. من متكلّمي المعتزلة البغداديين. وكان على رأس طائفة الكعبية من المعتزلة. أقام ببغداد مدة طويلة ثمّ عاد إلى بلخ وأقام فيها حتى وفاته. ومن مصنفاته: المقالات، والغرر، والإستدلال بالشاهد على الغائب، وكتاب الجدل ... الخ. توفي ببلخ في أول شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:٩/ ٣٩٢. وفيات الأعيان لابن خلكان:٣/ ٤٥. سير أعلام النبلاء للذهبي:١٤/ ٣١٣.

(٥) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٣٢، المعتزلة، «١١» الخيّاطية والكعبية. أوائل المقالات للشيخ المفيد:١٣.

(٦) في حاشية «ح»: فهم: أبو علي وابن هشام والقاضي عبد الجبار.

(٧) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٣٢. الكامل في الإستقصاء لتقي الدين النجراني:٢٨٤. فصل: في كونه مريداً.

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ـ كالنظّام، والجاحظ[١]، والعلّاف[٢]، والبلخي[٣] ـ: هو علمه ينفع في الفعل، وذلك كما يجده كلّ عاقل من نفسه، إنَّ ظنّه واعتقاده ينفع في الفعل، أو علمه به يوجب الفعل، ويسمّيه أبو الحسين بالداعية[٤]، ولـمّا استحال الظنّ والإعتقاد في حقّه تعالى انحصر داعيه في

(١) الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ البصري، أحد شيوخ المعتزلة وهو كناني وقيل: مولى، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية، وكان تلميذ إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظّام، له تصانيف عديدة منها: كتاب الإمامة ووجوبها، كتاب فضل بني هاشم على بني أمية، الحيوان ... الخ. وقيل له: الجاحظ؛ لأنّ عينيه كانتا جاحظتين، وقد أصابه الفالج في أواخر عمره، وكانت وفاته في محرم سنة خمس وخمسين ومائتين بالبصرة، وقد نيف على التسعين. اُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:١٢/ ٢٠٨ـ٢٠٩. معالم العلماء لابن شهر آشوب:٨٤. الأنساب للسمعاني:٢/ ٦ـ٧. وفيات الأعيان لابن خلكان:٣/ ٤٧٠ـ٤٧٤.

(٢) أبو الهذيل العلّاف: محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول، مولى عبد القيس، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، وإليه تنسب الفرقة الهذيلية وهي من فرق المعتزلة، وهو من أهل البصرة، ورَد بغداد. كانت ولادته في سنة إحدى، وقيل: أربع، وقيل: خمس وثلاثين ومائة. توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين، وقيل: سنة ست وعشرين، وقال المسعودي: سنة سبع وعشرين ومائتين في سرّ من رأى، وقيل: في البصرة. تاريخ بغداد للبغدادي:٤/ ١٣٦ـ١٣٧. وفيات الأعيان لابن خلّكان:٤/ ٢٦٥ـ٢٦٧. الوافي بالوفيات للصفدي:٥/ ١٠٧ـ١٠٨.

(٣) أبو علي البلخي: وهو غير أبي القاسم البلخي الكعبي، قال عنه ابن المرتضى: أبو علي البلخي، له رئاسة ضخمة ومحلّ كبير، وهو من المصنّفين. ولم يزد على ذلك، ولم نجد له ترجمة أخرى. اُنظر: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى:١٠٢.

(٤) اُنظر: الفائق في أصول الدين للخوارزمي:٤٢ـ٤٣، الكلام في التوحيد، باب القول في أنّه مريد كاره.

العلم، وإليه ذهب الشيعة واختاره المصنِّف[١]، فقال: **علمه تعالى بأنَّ في الإيجاد أو في الترك مصلحة** مرجّحة أحدهما على الآخر **يسمّى إرادة**[٢]، وإرادته قديمة، أمّا عندنا وعند الحكماء[٣] فلكونها عين ذاته وذاته قديمة، وأمّا عند الأشاعرة فلإستحالة إتصافه بالحوادث[٤]، وذهب الجبائية[٥] ـ من المعتزلة ـ إلى أنّها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى[٦]،

---

(١) قال المقداد: واستدلّوا على ثبوت الإرادة له بهذا المعنى، بأنّه تعالى خصّص أفعاله بوقت دون آخر، وبصفة دون أُخرى، مع تساوي الأوقات والأحوال بالنسبة إليه وإلى القابل، فذلك المخصّص ليس القدرة الذاتية؛ لتساوي نسبتها إلى الطرفين، ولا العلم المطلق؛ لكونه تابعاً للوقوع، ولا غير ذلك من الصفات، وهو ظاهر، فلم يبق إلّا العلم الخاص باشتمال ذلك الفعل على المصلحة، وهو المطلوب. أُنظر: الأنوار الجلالية:٨٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) أُنظر: اوائل المقالات للشيخ المفيد:١٢ـ١٣، القول في الصفات.

(٣) في «ث»: (أمّا عندنا والحكماء).

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٠، الأشعرية.

(٥) الجُبّائية: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي، نسبة إلى جُبّى من بلاد خوزستان، قريباً من البصرة والأهواز، وكان رأساً في علم الكلام، ومن معتزلة البصرة، من الطبقة الثامنة، وهو شيخهم، وانفرد عن أصحابه بعدّة مسائل، كانت نواة لتأسيس الجُبّائية، منها أنّه أثبت إرادة حادثة لا في محلّ. ومنها: إنّ الله تعالى متكلّم بكلام يخلقه في محل. ونفى كرامات الأولياء، وغيرها من المسائل المذكورة في محلّها، وقال عنه الشهرستاني: والرجل فلسفيّ المذهب، إلّا أنّه روّج كلامه على المعتزلة في معرض الكلام، فراج عليهم لقلّة معرفتهم بمسالك المذاهب. على حدّ تعبير الشهرستاني. أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٣٢ـ٣٥، الجُبّائية والبهشمية. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي:٢٠٣ـ٢٠٤، الجبائية.

(٦) أُنظر: الفائق في أصول الدين للخوارزمي:٤٢، باب القول في وصفه بأنّه مريد. الملل والنحل للشهرستاني:٣٢ـ٣٣، المعتزلة، الجبائية.

ولا يخفى فساده[١]، وقالت الكرامية: إنّها حادثة قائمة بذاته تعالى[٢]، ويعلم بطلانه ممّا مرّ من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

المسألة الثانية: في تحقيق معنى سمعه وبصره.

إعلم أنّ طائفة من المتكلّمين ذهبوا إلى أنَّ إدراك الجزئيّات بالحواسّ الخمس هو نفس العلم بها، فإدراك المسموعات بالسامعة علم بها، وإدراك المبصرات بالبصر علم بالمبصرات[٣]، وهكذا سائر إدراكات الحواسّ، وخالفهم بعضهم مستدلاً بأنّا إذا علمنا شيئاً علماً تامّاً، ثمّ رأيناه فإنّا نجد بين الحالين فرقاً ضرورياً، ونعلم أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة، ولو كان الإبصار علماً بالمبصرات لم يكن هناك فرق، وظهر أنَّ هذا[٤] الإستدلال إنّما يتمّ لو أمكن العلم بالجزئيات بطريق آخر سوى الحس، وهو باطل؛ لأنّ الجزئيات[٥] من حيث خصوصياتها لا تُدرَك إلاّ بالحس.

إذا عرفت هذا، فنقول: ذهبت الطائفة الأولى إلى أنَّ سمعه وبصره هو علمه بالمسموعات والمبصرات، فسمعه وبصره راجعان إلى صفة العلم عند هؤلاء.

وذهبت الطائفة الثانية إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم، لكنّهما ليسا بآلة

---

(١) قال المقداد: لاستحالة عَرَض لا في محلّ ضرورة، ولأنّه يستلزم التسلسل؛ إذ كلّ حادث يستدعي سبقية إرادة فاعلية المختار. اُنظر: الأنوار الجلالية:٨٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) اُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٧، الصفاتية، «٣٩» الكرامية.

(٣) قوله: (بالبصر علم بالمبصرات) لم يرد في «ث». وفي «ح»: (علمه) بدل (علم).

(٤) (هذا) لم يرد في «ح».

(٥) قوله: (بطريق آخر سوى الحس، وهو باطل؛ لأنّ الجزئيات) لم يرد في «ث».

جسمانية، لاستحالتها في حقه تعالى(١)، وإلى هذا ذهبت الأشاعرة والكرامية وبعض المعتزلة(٢)، والأول مذهب الشيعة وأبي الحسين البصري والكعبي واختاره المصنِّف(٣)، **وقال: علمه تعالى بالمدركات** ـ أعني المحسوسات بالحواس الخمس ـ الظاهرة **يسمّى إدراكاً**، وإنّما قيّدنا الحواس بالظاهرة؛ لأنّ الحواسّ الباطنة(٤) ممّا لا يقول به المتكلّم، لأنّ أدلّتها مبنيّة على أصول فلسفية، لا تتمّ على قاعدة الإسلام، **وعلمه بالمسموعات**

(١) في حاشية «ث»: لكنّها في حقّنا بالآلة الجسمانية؛ بسبب عجزنا وقصورنا، وذات الباري لبراءته عن القصور، يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلّا بها.

(٢) أُنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني:١٩٢، القاعدة «١٥» في كون الباري سميعاً بصيراً، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار:١٠٩، الأصل الأول، فصل: والغرض به الكلام في كونه تعالى سميعاً بصيراً، الفائق في أصول الدين للخوارزمي:٣٦ـ٣٧، باب القول في كونه تعالى سميعاً بصيراً.

(٣) أُنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد:١٣، القول في وصف الباري بأنّه سميع بصير ومدرك، قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي:٥٨، الباب الثاني: في صفاته تعالى، سمعه وبصره تعالى، نهاية الإقدام للشهرستاني:١٩٢، القاعدة «١٥» في كون الباري سميعاً بصيراً، أبكار الأفكار للآمدي:٥/ ٥٠، الفصل الرابع، كبار الفرق الإسلامية، الخيّاطية.

(٤) قال ملّا خضر الحبلرودي: هي الحسّ المشترك والخيال والواهمة والحافظة والمتصرّفة، فالحسّ المشترك: قوّة مرتّبة في مقدّم التجويف الأول، تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواسّ الخمس الظاهرة، ولذا سمّي حسّاً مشتركاً. والخيال: قوّة مرتّبة في مؤخّر التجويف الأول، تحفظ جميع صور المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحسّ المشترك، فهي خزانته. والواهمة: قوّة مرتّبة في آخر التجويف الأوسط، تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، كالصداقة والعداوة لزيد مثلاً. والحافظة: قوّة مرتّبة في أول التجويف الآخر، تحفظ ما تدركه القوة الواهمة، فهي خزانتها، والمتصرّفة: قوّة مرتّبة في آخر البطن الأوسط من الدماغ، من شأنها تركيب بعض ما في الخيال أو الحافظة مع بعض، وتفصيل بعض عن بعض. (حاشية ح).

والمبصرات[١] **يسمّى سمعاً وبصراً، وهو** ـ أي الله تعالى ـ **باعتبارها** ـ أي الصفات التي عرفتها ـ في هذه الفائدة **يسمّى مريداً، ومدركاً، وسميعاً، وبصيراً،** وإنّما لم يوصف بالذوق، والشم، واللمس ـ وإن كان عالماً بالمذوقات، والمشمومات، والملموسات ـ لعدم ورود النقل بها، ثمّ العمدة في إثبات السمع والبصر له تعالى، إنّه ممّا علم بالضرورة من دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، ولا حاجة إلى الإستدلال عليه، كما هو حقّ سائر الضروريات الدينية، والقرآن والحديث مملوء منه، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله[٢]، لأنّه معلوم ضروريّ بلا اشتباه فيه، واستدلّ عليه بعض المتكلّمين بدليل مزيّف[٣]، طويناه قطعاً للتطويل، فالنقل دلَّ على أنّه تعالى سميع بصير، والعقل

(١) قال الحبلرودي: فإن قلتَ: العلم بالمسموعات والمبصرات مندرج تحت العلم بالمدركات، فأيّ فائدة في تخصيص السمع والبصر بالذكر مع ذكر الإدراك؟ قلتُ: فائدة التخصيص التنبيه على اختصاصها بالورود في الشرع المطهر من بين أنواع الإدراك. (حاشية ح).

وقال المقداد: ودليل علمه بالمسموعات والمبصرات والمدركات كونه عالماً بكلّ معلوم، الذي هذه المدركات من جملتها، فيكون عالماً بها، وهو المطلوب. اُنظر: الأنوار الجلالية:٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) في حاشية «ث»: يعني تعبير ما قلناه من أنَّ كونه سميعاً وبصيراً وهو علمه بالمسموعات والمبصرات، أو لا يمكن تأويله بشيء آخر؛ لاستحالة الحواس مطلقاً عليه تعالى، ومن خالف النقل والعقل يجب تأويله بما يوافق العقل.

(٣) في حاشية «ح»: قال: إنّه تعالى حيّ، وكلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، ومن صحّ اتصافه بصفة اتّصف بها أو بضدّها، وضدّ السمع والبصر الصمّ والعمى، وهما من صفات النقص، فامتنع اتّصافه تعالى بها، ووجب اتّصافه بالسمع والبصر. وهذا الدليل يتوقف على مقدّمات: الأولى: إنّه حيّ، وحياته مثل حياتنا، وإنّه محال.

الثانية: إنَّ الصمّ والعمى ضدّان لهما، وليس كذلك، بل عدم ملكة لهما، فجاز خلوّه عنهما رأساً لانتفاء القابلية.

←

على استحالة الآلات الجسمانية في حقّه تعالى، فيكون راجعاً إلى العلم[١]، أو إلى صفة أخرى.

قال بعض المحققين[٢]: الأولى أن يقال: لـمّا ورد النقل بهما آمنّا بذلك، وعرفنا أنّهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما[٣].

فائدة: أخرى في تحقيق معنى الرؤية، وإنّه تعالى هل يَصُحّ أن يُرى أو لا؟ قال الآمدي[٤]: اجتمعت الأئمة من أصحابنا ـ يعني الأشاعرة ـ على أنَّ رؤيته تعالى في

الثالثة: إنَّ المحل لا يخلو عن الشيء وضدّه، وهو دعوى لا دليل عليها. فالتعويل على اجتماع الأُمة، وظواهر النصوص. من الشارح ﷺ.

(١) قال المقداد: لـمّا تقرّر أنّه مع معارضة العقل النقل يجب تأويل النقل بما يطابق العقل، فحملنا ذلك على العلم مجازاً، تسمية للمسبب ـ الذي هو العلم ـ باسم سببه ـ الذي هو الإدراك ـ لأنَّ الحواس مبادئ اقتناص العلوم الكلّية، فمن فقد حسّاً فَقَدَ علماً. أُنظر: الأنوار الجلالية: ٩٠، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) في حاشية (ح): القائل: الشريف علي بن محمد الجرجاني.

(٣) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١٠٢، الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الرابع، المقصد السادس في أنّه سميع بصير.

(٤) الآمدي: هو ابو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الملقّب بسيف الدين الآمدي نسبة إلى آمد، وهي مدينة في ديار بكر، ولد سنة (٥٥١ هـ) كان أول اشتغاله حنبلي وانحدر إلى بغداد، ثـمّ انتقل إلى المذهب الشافعي، ثمّ انتقل إلى الديار المصريّة وتصدّر بالجامع الظافري بالقاهرة، ثمّ خالفه مجموعة من فقهاء البلاد ونسبوه إلى فساد العقيدة، فهرب إلى مدينة حماة ثمّ إلى دمشق. وله تصانيف كثيرة. توفي سنة (٦٣١ هـ) ودفن بسفح جبل قاسون. أُنظر: وفيّات الأعيان لابن خلّكان: ٣/ ٢٩٣ــ٢٩٤. الوافي بالوفيات للصفدي: ٢١/ ٢٢٥ـ٢٣٠.

الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا، فأثبته بعضهم ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يرى في المنام ؟، فقيل: لا، وقيل: نعم، والحق أنّه لا مانع من هذه الرؤية[١]، إنتهى كلامه.

والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً، قال بعض الأفاضل[٢]: لابدَّ ـ أولاً ـ من تحرير محل النزاع فنقول، إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثمّ غمّضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علماً تاماً، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى ـ التي هي الرؤية بالضرورة[٣] ـ فإنّ الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيهما، إلّا أنّ الحالة الأولى فيها أمر زائد وهو الرؤية، ثمّ قال: والله تعالى ليس جسماً، ولا في جهة، ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة، وتقليب حدقة نحوه، ومع ذلك يصحّ أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، وأن يحصل للعبد ـ بالنسبة إليه ـ هذه الحالة المعبرَّ عنها بالرؤية[٤].

وهذا ممّا تفرّد به أهل السنّة، وخالفهم في ذلك سائر الفرق، فإنَّ الكرّامية والمجسّمة[٥] وإن جوّزوا رؤيته، لكن بناءً على اعتقادهم كونه جسماً وفي جهة، وأمّا الذي

---

(١) أُنظر: أبكار الأفكار للآمدي:١/ ٤٩١، القاعدة «٤»، الباب الأول، القسم الأول، النوع الثالث، المسألة «٢» الفصل الأول في جواز رؤية الله.

(٢) في حاشية «ح»: القائل هو عبد الرحمن الأيجي في كتابه المواقف.

(٣) أُنظر: المواقف للأيجي:٢٩٩ـ٣٠٠، الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الخامس، المقصد الأول.

(٤) أُنظر: نفس المصدر.

(٥) المُجَسِّمة: فرقة يقولون: إنّ الله جسم حقيقة، وأنّه مركّب من لحم ودم، عزّوجلّ عن ذلك، وقالوا: صورته شاب أمرد جَعد قطط، وأنّه يُمَسّ ويُلمَس ويُعانق، وغير ذلك من خزعبلاتهم. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي:٥٧٠ـ٥٧١.

لا مكان له، ولا يكون في جهة قدّام[١] الرائي، ولا مقابلاً له أو في حكم المقابل، فيمتنع أن يُرى، ويدّعون في ذلك الضرورة موافقين المعتزلة، ثمّ الحقّ أنَّ الرؤية في حقّه تعالى محال، والدليل عليه أنّ **كلّ ما كان في الجهة محدَث** ـ لـمّا مرَّ بيانه ـ وينعكس بعكس النقيض إلى كلّ ما ليس بمحدَث لا يكون في جهة، **والواجب ليس بمحدَث**[٢]، **فلا يكون في جهة**، وخالف فيه المشبّهة[٣] وخصّصوه بجهة الفوق إتفاقاً، ثـمّ اختلفوا، فذهب محمّد بن كرّام إلى أنَّ كونه في الجهة ككون الأجسام ـ أي هو قابل للإشارة الحسّية ـ وهو مماسّ للصفحة العليا من العرش، وتجوز عليه الحركة، والسكون، والإنتقال، وتبدّل الجهات[٤]، وعليه اليهود حتى قالوا: العرش يئطّ من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وإنّه يفضِلُ عن العرش من كلّ جهة أربع أصابع[٥]. وزاد بعضهم،

---

(١) في حاشية «ح»: الظاهر أنّ هذه العبارة تغني عن قوله: ولا مقابلاً؛ وإنـّما ذكرهما معاً بناءً على أنّه يمكن أن يتوهم كونه مقابلاً، وإن لم يكن في جهة، بناءً على أنّه لا مكاني.

(٢) قال الحبلرودي: أي ولا شيء من الواجب بمحدَث؛ لأنّه قديم، ولا شيء من القديم بمحدَث؛ لتقابلهما. (حاشية ح).

(٣) المشَبِّهة: هم الذين حملوا الصفات على مقتضى الحسّ الذي يوصف به الأجسام، فقالوا: إنّ الله تعالى بصراً كبصرنا ويداً كيدنا. وقالوا: إنّه ينزل إلى السماء الدنيا من فوق. والمشبّهة أصناف: صنف شبّهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف شبّهوا صفاته بصفات غيره، وصنف من الغلاة شبّهوا البشر بذات الباري تعالى. معجم الفرق الإسلامية لشريف يحيى الأمين:٢٢٥.

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٧، الفصل الثالث، الكرّامية، الشامل في أصول الدين للجويني:٢٨٧، كتاب التوحيد، فصل في انعكاس الحجر، باب القول في إيضاح الدليل على تقديس الرب.

(٥) أُنظر: العرش لابن أبي شيبة:٥٧. دفع شُبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزي الحنبلي:٢٤٧ـ٢٤٨.

إنَّ المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة. ومنهم من قال: هو موازٍ للعرش غير مماسّ له. وذهب بعضهم إلى أنَّ كونه في الجهة ليس ككون الأجسام فيها[١]، والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى مجرّد اللفظ دون المعنى، وإطلاق اللفظ عليه يتوقّف على إذن الشرع، ولم يثبت لنا في إثبات ما هو الحقّ ما تقدّم في نفي المكان والجهة، **وإذا لم يكن الواجب في جهة**[٢]، **لم يمكن إدراكه بآلة جسمانية** ـ يعني حاسّة البصر ـ **لأنّه لا يُدرك بها إلّا ما كان** جامعاً لتسعة شرائط:

الأول: أن يكون **في جهة** مقابلة للباصرة، أو في حكم المقابل، كالمرئي في المرآة.

الثاني: كونه جائز الرؤية، بأن لا يكون مجرّداً[٣]، بل شيئاً **قابلاً للإشارة الحسّيّة،** مع حضوره للحاسّة، بأن تكون الحاسّة ملتفتة إليه، ولم يعرض هناك ما يضادّ الإدراك، كالنوم، والغفلة، والتوجه إلى شيء آخر.

---

(١) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٥، الفصل الثالث، «٢» المشبهة.

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: ذهب بعضهم إلى أنّه تعالى في جهة، واستدلّ على ذلك بشبهتين: الأولى: إنَّ بديهة العقل شاهدة بأنَّ كلّ موجودين فُرِضا لابدّ وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر، كالجوهر وعرضه، أو مبايناً عنه في الجهة، كالسماء والأرض، والواجب تعالى ليس حالاً في العالم ومحلاً له، فيكون مبايناً عنه في الجهة. وجوابها: بمنع الصغرى، وشهادة العقل، أي لا نسلّم حصر كلّ موجودين فرضا فيما ذكرتم، كيف ولم يقع النزاع إلّا فيه، ولو كان ذلك بديهياً لـمّا اختلف العقلاء فيه، وقد اختلفوا.

الثانية: إنَّ الجسم يقتضي الحيّز والجهة؛ لكونه قائماً بنفسه، والواجب تعالى يشاركه في ذلك، فيشاركه في اقتضائهما. والجواب: إنّا لا نسلّم أنَّ الجسم إنّما يقتضي الحيّز والجهة لقيامه بذاته، بل الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة، وهي غير مشتركة، فلا يلزم ماذكرتم. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: كالعقول والنفوس.

الثالث: سلامة الحاسّة، ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة[١] الأبصار، وتنتفي بانتفائها.

الرابع: عدم غاية الصغر، فإنّ الصغير جدّاً لا يدركه البصر أصلاً.

الخامس: عدم غاية اللطافة، بأن يكون كثيفاً ـ أي ذا لون في الجملة ـ وإن كان ضعيفاً.

السادس: عدم غاية البعد، وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها.

السابع: عدم غاية القرب، فإنّ المبصَر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلّية.

الثامن: عدم الحجاب الحائل، أعني الجسم الملون المتوسط بينهما[٢].

التاسع: أن يكون مضيئاً[٣] بذاته أو بغيره؛ لعجز الباصرة عن إدراك ما ليس بمضيء أصلاً[٤]. **ويعلم من ذلك**[٥] ـ أي من أنّه لا يدرك بحاسة البصر إلّا ما اجتمع

---

(١) في «ح»: (حاسة)، وقد سقط اللفظان من «ص».

(٢) في حاشية «ح»: بين المبصِرْ والمبصَرْ.

(٣) في حاشية «ح»: وأن لا يكون الضوء مفرطاً؛ لعدم حصول الرؤية عن إفراطه، كما في جرم الشمس.

(٤) أُنظر: المطالب العالية للرازي:٢/ ٨١ـ٨٥، القسم الأول، الفصل العاشر هل يصح أن نرى واجب الوجود. المواقف للأيجي:٣٠٧، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول في الرؤية والكلام. شرح المواقف للجرجاني:٨/ ١٥١، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول في الرؤية والكلام.

(٥) قال ملّا خضر الحبلرودي: الظاهر أنَّ لفظ (ذلك) إشارة إلى نفي الجهة، لا إلى عدم إمكان إدراكه بآلة جسمانية، يدلّ على ذلك قوله: لأنَّ الرؤية بها لا تعقل إلّا مع المقابلة، وهي لا تصحّ إلّا في شيئين حاصلين في الجهة. فإنّه يقتضي أن يكون إشارة إلى نفي الجهة، كما لا يخفى على ذي فطنة، ويقوّيه كونه للإشارة إلى البعيد. (حاشية ح).

فيه تلك الشرائط ـ **أنّه تعالى لا يرى بحاسّة البصر، لأنّ الرؤية بها** ـ أي بالحاسّة ـ **لا تعقل**[١] **إلّا مع المقابلة** المقارنة للشرائط المذكورة، **وهي** ـ أي المقابلة المذكورة ـ **لا تصحّ إلّا في شيئين حاصلين في جهة، وهو الرائي والمرئي**، وإذا لم يصحّ الشرط ـ أعني المقابلة ـ لا يصحّ المشروط ـ أعني الرؤية ـ وهو المطلوب. وأيضاً نقول: لا يعقل من هذه الشرائط في حقّه تعالى إلّا سلامة الحاسّة، وصحّة الرؤية ـ على زعم الخصم ـ لكون البواقي مختصة بالأجسام، وهذان الشرطان حاصلان الآن، فوجب حصول رؤيته الآن، لأنّه إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان، وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان، وإلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها، وأنّها سفسطة[٢]، مع أنّها ـ أي الرؤية ـ غير حاصلة باعتراف الخصم، والأدلّة العقلية المذكورة لإثبات الرؤية في غاية الضعف، حتى قال بعضهم: التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذّر[٣]،

---

(١) في «ث»: (يمكن).

(٢) في حاشية «ح»: السفسطة لفظ يوناني، معناه إنكار البداهة.

السفسطة: أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيسما ـ Sophisma)، وهو مشتق من لفظ (سوفوس ـ Sophos) ومعناه الحكيم والحاذق. والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركّب من الوهميات. والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته. المعجم الفلسفي لجميل صليبا: ١/ ٦٥٨.

وأيضاً: السفسطة مشتقّة من سوفاسطا ومعناه: علم الغلط والحكمة المموهة لأن سوفا اسم للعلم ووسطا للغلط. شرح المقاصد للتفتازاني: ١/ ٢٢٣.

(٣) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١٤٤ ـ ١٤٥، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول.

فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي(١)، من التمسك بالظواهر النقلية(٢)، وأقوى النقليّات في هذا الباب وأشهرها، قوله تعالى – حكاية عن موسى عليه السلام -: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾(٣)، والاحتجاج به من وجهين:

---

(١) أبو منصور الماتريدي: هو محمّد بن محمّد السمرقندي، من المتكلمين على مذاهب العامّة. له مؤلفات كثيرة منها: التوحيد، أوهام المعتزلة، مآخذ الشرائع ... إلى آخره. توفي بسمرقند (٣٣٣هـ). أُنظر: الأعلام للزركلي:٧/ ١٩. رسائل ومقالات للسبحاني:٤٨٢.

(٢) قال الحبلرودي: وما استدلّوا به(أ) على أنَّ الله تعالى يُرى من قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة ٧٥: ٢٢ـ٢٣، فمردود بأنّ الآية محمولة على حذف المضاف، وهو الرحمة(ب)، وأنَّ النظر في الآية بمعنى الإنتظار، لوروده في اللغة كذلك، يقال: نظر إليه، أي انتظره، فيكون معنى الآية منتظرة رحمة ربها، وما قيل: من أنّ الآية مسوقة لبيان النعم، والإنتظار سبب الغم، فلا يمكن التأويل بالإنتظار، مردود بأنّ انتظار وصول النعم بعد البشارة بها، عند تيقّن الوصول من الغني الجواد لا يكون سبباً للغم، بل يكون سبباً للفرح والسرور، وهذا أمر وجداني، وأيضاً النظر مطلقاً سواء كان إليه تعالى أو إلى غيره، لا يدلّ على الرؤية جزماً؛ لجواز أن يتأمّل الشيء بالعين، وتتقلّب الحدقة نحوه، ومع ذلك لا تتحقق رؤيته، كما يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. (حاشية ح).

(أ) قال المقداد: وجه الإستدلال، أنّ النظر المقرون بـ (إلى) يفيد الرؤية، وأُجيب: بأنّه يمكن أن يكون إلى في قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ القيامة ٧٥: ٢٣، واحد الآلاء ـ أي النعم ـ قُدّم للإختصاص، فيكون المراد ناظرة نعمة ربّها، فافهم. وأُجيب أيضاً: بمنع كون النظر المقرون بـ (إلى) يفيد الرؤية، وسند المنع قولهم: نظرت إلى الهلال فلم أره. أُنظر: الأنوار الجلالية:٩٢، الفصل الأول، التوحيد.

(ب) في حاشية (ح): أو الثواب.

(٣) سورة الأعراف٧: ١٤٣.

الأول: إنَّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو امتنع كونه مرئياً لـمّا سأل؛ لأنّه حينئذٍ إمّا أن يعلم امتناعه أو لا، فإنْ علِمهُ فالعاقل لا يطلب المحال، فإنّه عبث، وإنْ جَهِلَهُ فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيّاً كليماً.

الثاني: إنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وما عُلِّق على الممكن ممكن، إذ لو امتنع لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم[١]. والجواب عن الأول: إنَّ موسى عليه السلام إنّما سألها لقومه لا لنفسه؛ لأنّه عليه السلام كان عالماً بامتناعها[٢]، لكنَّ قومه اقترحوا عليه، ويدلّ على ذلك قوله تعالى[٣]: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٤]، وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٥] وإنّما نسبها إلى نفسه في قوله ﴿أَرِنِىٓ﴾[٦] ليمنع عن الرؤية، فيعلم

(١) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١٣١ـ١٣٢، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول.

(٢) قال الحبلرودي: ويدلّ عليه أيضاً، قوله تعالى ـ حكاية عن موسى عليه السلام حين أخذته الرجفة ـ: ﴿أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا﴾ سورة الأعراف ٧: ١٥٥. ولو فرض وسلم أنَّ سؤاله ليس لقومه، فذلك ليس فوق المعصية، وهم يجوزونها على الأنبياء، وعلمه بالإستحالة لا يستلزم عبثية السؤال؛ لجواز أن يكون لزيادة اليقين، كسؤال إبراهيم عن كيفيّة الأحياء. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أول الآية ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى...﴾ سورة النساء ٤: ١٥٣، وذلك القول من الله تعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤) سورة النساء ٤: ١٥٣.

(٥) سورة البقرة ٢: ٥٥.

(٦) سورة الاعراف ٧: ١٤٣.

قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأَوْلى، وفيه مبالغة لقطع طمعهم، وفي أخذ الصاعقة[١] لهم دلالة على استحالة المسؤول.

وعن الثاني: إنَّ حال نظر موسى عليه السلام إلى الجبل لم يكن الجبل مستقرّاً، وإلّا لحصلت الرؤية؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، ولم يحصل بالإتّفاق فيكون متحركاً، إذ لا واسطة بينهما، فإذن حينما علّق الله الرؤية باستقرار الجبل كان متحركاً، واستقرار المتحرّك من حيث هو متحرّك محال، فالتعليق عليه لا يدلّ على إمكان المعلّق، بل على استحالته، ثمّ أشار المصنِّف إشارة إجمالية، إلى جواب كلّ ما استدلّ به على الرؤية من الظواهر السمعية، بقوله: **وكلّ ما ورد ممّا ظاهره الرؤية،** مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «سترون ربّكم يوم القيامة[٢]، كما ترون القمر ليلة البدر»[٣]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام ـ حين سُئل عن رؤية الله ـ: «لَم أعبد ربّاً لم أره»[٤]، **أُريد به الكشف التام**[٥]، الشبيه بالرؤية في الظهور

(١) في حاشية «ح»: يمكن أن يقال: إنَّ أخذ الصاعقة لهم ليس من هذه الحيثية، بل من اعتقادهم إعجاز موسى عليه السلام بهذا السؤال.

(٢) قوله: (يوم القيامة) لم يرد في تنزيه الأنبياء.

(٣) ورد الحديث في تنزيه الأنبياء للشريف المرتضى:١٢٨، في تنزيه سيدنا محمّد المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، وانظر: صحيح البخاري:٨/ ١٧٩، كتاب التوحيد.

وقال ملّا خضر الحبلرودي: ودلالته على المدّعى ظاهرة، إذ المشبّه به ـ أعني رؤية القمر ـ إنّما هو بالبصر، فكذا المشبّه الذي هو رؤية الرب. (حاشية ح).

(٤) ورد الحديث في الكافي للكليني:١/ ٩٧ـ٩٨، كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية / ح٦.

(٥) قال الحبلرودي: لا الرؤية، ومعنى الكشف التام: أن ينكشف لعباده الصالحين من المؤمنين، ويظهر لهم، ←

والإنجلاء[1]، يرشدك إلى هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام، حين قيل له: وكيف تراه؟ قال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»[2].

←

بحيث يكون نسبة ذلك الإنكشاف إلى ذاته المخصوصة كنسبة الإبصار إلى هذه الأَبصار، وإلى هذه المتغيّرات المادّية، لكنّه يكون مجرّداً عن الإرتسام، منزّهاً عن المسافة، والمحاذاة، والجهة، والمكان، ولا شكّ أنّه عند كشف الغطاء، وقطع العلائق، والإنخراط في سلك الملأ الأعلى، تُبصر المعلومات كالمشاهدات، ولا يحتمل أن يكون جواباً[أ] لقوله تعالى ـ حكايةً عن موسى عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ سورة الاعراف ٧: ١٤٣، ولا لقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي﴾ الأعراف ٧: ١٤٣، كما توهمه بعض[ب]؛ وذلك لأنّ المراد بالرؤية فيهما، الرؤية البصرية قطعاً لا الكشف التام، بدليل ما قبلها، أعني ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾ سورة البقرة ٢: ٥٥، وما بعد الأول[ج] وهو ﴿لَنْ تَرانِي﴾ سورة الأعراف ٧: ١٤٣، وترتّب ما ترتّب على طلبها من أخذ الصاعقة وغيره، بعد الثاني[د]. (حاشية ح).

وقال المقداد: إعلم أنّ الكشف التام يمكن أن يكون جواباً على واحدة من الآيات المتقدّمة؛ لإمكان استعمال الرؤية، والنظر في العلم مجازاً، تسمية للمسبّب بإسم السبب، لقيام الدليل العقلي على امتناع رؤيته تعالى، فلذلك أطلق المصنّف، مكتفياً عن تفصيل الأجوبة في قوله: أُريد به الكشف التام. أُنظر: الأنوار الجلالية:٩٣، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) بل الجواب عن الإستدلال بذلك، هو ما ذكره الشارح السيد عبد الوهاب ﵀.

(ب) هو المقداد.

(ج) هو ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ﴾ سورة الاعراف ٧: ١٤٣.

(د) هو ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾ سورة البقرة ٢: ٥٥.

(١) الإنجلاء: الانكشاف. الصحاح ٦: ٢٣٠٣ ـ جلا.

(٢) أورده الصدوق في الأمالي: ٣٥٢/ ٤ ـ المجلس ٤٧. والشريف الرضي في نهج البلاغة ٢: ٩٩/ خطبة ١٧٩.

هداية(١): إلى بيان معنى كلامه تعالى وإنّه متكلّم.

فنقول: إتّفق المسلمون على أنّه تعالى متكلّم، والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، فإنّه تواتر أنّهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون: إنّه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، وكلٌّ من الأمر والنهي والإخبار من أقسام الكلام، فثبت المدّعى.
فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى إيّاه، إذ لا طريق إلى معرفته سواه، وتصديق الله تعالى إيّاه إخباره عن كونه صادقاً، وهذا الإخبار كلام خاصّ له تعالى، فإذن يتوقّف صدق الرسول على كلامه تعالى، فإثبات كلامه تعالى به(٢) دور، قلنا: لا نسلّم أنّ تصديق الله تعالى إيّاه كلام، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه، فإنّه يدلّ على صدقه، ثبت الكلام أو لم يثبت، فلا دور، واختلفوا في معنى كلامه، فذهب الشيعة والمعتزلة إلى أنَّ كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبرائيل، أو النبي صلى الله عليه وآله وسلم(٣)، وهو حادث(٤)؛

---

(١) قال المقداد: هذه المسألة ـ أعني كونه سبحانه متكلّماً ـ لم يذكرها الحكماء، وتفرّد المسلمون بالبحث عنها، وهي أول مسألة بحث المتكلّمون في صدر الإسلام عن تفاصيلها، ولذلك سمّي هذا الفن علم الكلام. الأنوار الجلالية:٩٣، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) (به) سقطت من «ث».

(٣) قال المقداد: قالت الشيعة والمعتزلة: المراد بالمتكلّم من أوجد هذه الحروف والأصوات، ويدلّ عليه أنَّ المتكلّم إسم فاعل عند أهل اللغة، وهم لا يطلقونه إلّا على من وجد منه الفعل. أُنظر: الأنوار الجلالية:٩٤، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) أُنظر: غنية النزوع للحلبي:٢/ ٥٨ـ٥٩، الفصل الثاني في صفاته تعالى، المسألة «٦» في أنَّه تعالى متكلم. النكت الإعتقادية للشيخ المفيد:٢٧. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٦٧ـ٢٦٨، الفصل الثاني في صفاته تعالى، المسألة «٦» في أنّه تعالى متكلم.

لـما سيأتي، وقالت الحنابلة[١]: كلامه تعالى[٢] حرف وصوت، وهو قديم[٣][٤]، وقد

(١) في هامش «ح»: والكرامية أيضاً.

الحنابلة: وهم أتباع أحمد بن حنبل، ولم يقيّض لهذا المذهب الإنتشار؛ ربما لأنّ الحنابلة اشتهر عنهم الشدّة والتعصّب، وقيل: المذهب الحنبلي هو الجدّ الأكبر للمذهب الوهابي عن طريق ابن تيمية، وكان الوهابيون في شبه الجزيرة العربية متشددين للغاية، واتبعوا نفس طريقة الحنابلة. وينكر بعض أصحاب الفرق أن يكون لأحمد بن حنبل مذهب كلامي أصلاً، فلم يذكره ابن جرير الطبري ضمن ما ذكره من مذاهب الكلام، ولم يذكره الطحاوي، والدبوسي، والنسفي والأصيل المالكي، وابن عبد البر. وهم مجسّمة. ومن فقههم أنّ من طلق ثلاثاً في لفظ واحد فقد جهل وحرمت عليه زوجته، ولا تحلّ له أبداً حتى تنكح زوجاً غيره. موسوعة الفرق والجماعات عبد المنعم الحنفي: ٣٢١ـ٣٢٥.

(٢) في «ث»: (كلام الله). بدل من: (كلامه تعالى).

(٣) قال الحبلرودي: ويعلم فساد قول الحنابلة والكرامية، من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لأنّ المركّب من الحروف والأصوات حادث لوجوه ـ وإن خالفت الحنابلة فيه، وقالوا بقِدَمِه ـ:

أ ـ ما ذكره المصنِّف من أنّه عرض لا يبقى؛ لأنّه يُعدَم السابق بوجود اللاحق، والقديم لا يُعدم ولا يكون مسبوقاً بالغير.

ب ـ إنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه وهي غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، وكلّ ممكن حادث.

ج ـ لو كان قديماً لكان صيغة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنا نُوحاً﴾ سورة هود ١١: ٢٥.، موجودة في الأزل، دالّة على إرسال نوح في زمان سابق على الأزل، ولا زمان سابقاً على الأزل، فضلاً عن أن يكون الإرسال واقعاً فيه.

د ـ لو كان قديماً لكان تعالى آمراً مع عدم المأمور، واللازم باطل؛ لأنّ أمر المعدوم عبث قبيح، وهو تعالى مُنَزّه عن القبائح.

هـ ـ قوله تعالى: ﴿ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنبياء ٢١: ٢، فإنّ المراد بالذكر ـ هنا ـ القرآن الكريم، وقد وصفه تعالى بالحدوث فيكون حادثاً، ولا يجوز إطلاق إسم المخلوق عليه؛ لاشتراكه بين الموجد والمعرّى[أ]، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا وَ قُولُوا انْظُرْنا﴾ البقرة ٢: ١٠٤، فتدبّر. (حاشية ح).

(أ) المعرّى: المجرّد. لسان العرب ١٥: ٤٦ ـ عرى.

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٥، الفصل الثالث الصفاتية، المشبّهة.

بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف[١].

وقالت الأشاعرة: الذي ذكره المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقول به، ونسمّيه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه، وعدم قيامه بذاته، لكنّا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، الذي يعبّر عنه بالألفاظ، ونقول: هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى، ونزعم أنَّه غير العبارات، إذ تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي، وغير العلم[٢]، إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشكّ فيه، وغير الإرادة، إذ قد يأمر الرجل بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ فإذن هو صفة أخرى مغايرة للعلم والإرادة، وهو واحد ينقسم إلى الأمر، والنهي، والخبر، والإستفهام، والنداء، بحسب التعلّق، فإنّه باعتبار تعلّقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلّقه بشيء آخر على وجه آخر يكون أمراً، وكذا في البواقي.

والجواب[٣]: إنّه لا يُعقل كلام غير مؤلّف من الحروف المسموعة[٤]، وما ذكرتموه

---

(١) أُنظر: المواقف للأيجي:٢٩٣، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد السابع في أنّه تعالى متكلّم.

(٢) أُنظر: الإرشاد للجويني:١١٤، ١١٧، باب القول في إثبات العلم بالصفات، فصل: المتكلّم من قام به الكلام، شرح المواقف للجرجاني:٨/ ١٠٦، المرصد الرابع، المقصد السابع: في أنّه تعالى متكلّم.

(٣) قال الحبلرودي: وأيضاً الكلام عند أهل اللغة موضوع للحروف والأصوات، فينبغي أن يُحمل على معناه الحقيقي، وهذا معلوم لكلّ إنسان حتى الصبيان والمجانين. وأمّا قولهم: في نفسي كلام، فالمراد به العزم، وكذا قوله: إنّ الكلام لفي الفؤاد.... إلى آخره، فلا يصلح لتمسك الأشعرية، مع احتمال أن يكون القائل منهم، وقد جهّله ـ أي نسبه إلى الجهل ـ الغزالي، فلا يعتدّ بكلامه، وأيضاً كلامه تعالى مسموع، بدليل: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ سورة التوبة ٩: ٦، ولا شيء من المعنى بمسموع، فلا شيء من كلامه تعالى بمعنى، فافهم. (حاشية ح).

(٤) قال المقداد: لأنَّ ذلك هو المتبادر إلى الذهن من إطلاق لفظ الكلام؛ ولهذا لا يقال عن الأخرس إنّه متكلّم. الأنوار الجلالية:٩٤، الفصل الأول، التوحيد.

راجع إمّا إلى العلم أو الإرادة، واختار المصنِّف ﷺ مذهب الشيعة، فقال: **البارىء تعالى قادر على إيجاد جميع الممكنات، فيكون قادراً على إيجاد حروف وأصوات منظومة** ـ أي مرتّبة ـ **في جسم جامد**، كما أوجد في شجرة موسى عليه السلام، أو غير جامد، وإنّما خصَّ الجامد بالذكر في المشهور؛ لأنّ كون الحروف والأصوات فيه بإيجاد الله تعالى أظهر، **وهو**(١) ـ أي الموجود المنتظم من الحروف والأصوات ـ **كلامه تعالى، وهو باعتبار خلقه إيّاه متكلّم**، لا باعتبار اتّصافه(٢) به؛ لامتناع اتصافه تعالى بالحادث، **ويعلم من تركيبه** ـ أي الكلام المذكور ـ **من الحروف والأصوات كونه غير قديم**(٣)؛ **لأنّه عرض لا يبقى** ـ أي لا يمكن بقاؤه ـ بل هو على التجدّد والإنقضاء(٤)، وحصول كلّ حرف من الحروف التي يتركّب منها كلامه مشروط بانقضاء الآخر، فيكون للحرف المشروط أول، فلا يكون قديماً، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء، فلا يكون هو أيضاً قديماً، **فكيف يكون** المركّب من الحروف الحادثة **قديماً**؟! ولا يخفى أنّه إنّما ينتهض حجة على الحنابلة، القائلين بقِدَم الألفاظ، دون الأشاعرة، فإنّهم معترفون بحدوث المركّب من الحروف المسموعة، ويثبتون قِدَم الكلام النفسي، فصار النزاع بيننا

---

(١) قال الحبلرودي: فإن قلت: الحروف والأصوات جمع، وكلّ جمع غير الجمع المذكر السالم مؤنث، يجب تأنيث الضمير الراجع إليه، فَلِمَ ذكّره؟ قلتُ: لتوسّطه بين مذكر ومؤنث متّحدين فيما صدقا عليه، فإنّه كلّما كان كذلك فأنت بالخيار بين التذكير والتأنيث، والتذكير أولى.(حاشية ح).

(٢) في حاشية «ح»: كما يقول الحنابلة والكرّامية.

(٣) في حاشية «ث»: ولا يخفى أنّه لو كان كلامه تعالى قديماً، لزم الكذب في إخباره تعالى، كقوله جلّ وعلا: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى قَوْمِهِ﴾ نوح:١، إذ لم يوجد نوح في الأزل، ولا غيره، فتأمل.

(٤) (والإنقضاء) لم يرد في «ث».

وبينهم إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلّا فنحن لا نقول بحدوث المعنى القائم بالنفس، وهم لا يقولون بقِدَم المنتظم من الحروف، ولهذا قال المصنِّف ﷺ: **فإن قيل** ـ من جانب الأشاعرة ـ: ليس المراد من كلامه تعالى هو المنتظم من الحروف المسموعة، حتى يلزم كونه حادثاً بالدليل الذي ذكرتم، بل **المراد من كلامه حقيقة** ـ أي صفة موجودة قائمة بذاته ـ **يصدر عنها هذه الحروف والأصوات، وهي** ـ أي تلك الحقيقة ـ **قديمة؛ لأنَّها صفة الله تعالى**[١]، ولا يجوز أن تكون صفة حادثة. **قلنا: إنّا بيّنا أنَّ مصدرها** ـ أي مصدر هذه الحروف والأصوات ـ **ليس إلّا ذاته تعالى**[٢]، **وأنَّه لا قديم في الوجود سواه، فإن ساعدونا**[٣] **في المعنى** وقالوا: إنَّ ذاته تعالى باعتبار كونه

---

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: وتوضيحه وتفصيله، إنَّ الكلام صفة له تعالى، فأمّا أن يكون قائماً بذاته، أو بغيره، أو لا يكون قائماً بشيء منهما، والقسمان الأخيران باطلان؛ لامتناع قيام الصفة بغير الموصوف، ووجود العرض بغير المحل، فتعيّن الأول، ولا يجوز أن يكون حادثاً؛ لاستحالة كونه تعالى محلاً للحوادث، فلا يكون عبارة عن الحروف والأصوات؛ لحدوثها واحتياجها إلى الجارحة الممتنعة عليه، فتكون حقيقة قديمة يصدر عنها الحروف والأصوات، وأشار إلى الجواب بقوله: قلنا: إنّا بيّنّا... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: وهو منافٍ للقول بمصدرية الحقيقة المغايرة للذات، وبقدمها الذي هو مدّعاكم. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: وإلّا[أ] فتعارضا وتساقطا، وتبقى بقية الأدلّة لنا، والجواب بطريق المناقضة، أن نختار أنّ الكلام صفة قائمة بغيره تعالى، ولا يلزم قيام صفة الشيء بغيره، إذ صفته تعالى كونه متكلّماً، أي موجداً للكلام لا الكلام، إذ يقال: تكلّم الجنّي على لسان المصروع، ولا يقال: تكلّم المصروع على لسان الجنّي، مع قيام الكلام بالمصروع؛ لأنّ فاعل الكلام هو الجنّي، وكونه موجداً للكلام ليس قائماً بغيره، ولا نسلّم أنّ الحروف والأصوات لا تكون إلا بالجارحة، فإنّ ذلك في حقّنا لا في حقّه تعالى، كالسمع، والبصر. (حاشية ح).

(أ) أي وإن لم يساعدونا.

مصدراً للحروف والأصوات المذكورة نسمّيه كلاماً نفسياً، ونقول: إنّه قديم، **فلا منازعة ـ حينئذٍ ـ** بيننا وبينهم في حدوث الكلام وقِدَمِه، **إلّا في اللفظ** دون المعنى، فإنّا نقول: كلامه بمعنى المنتظم من الحروف حادث، وهم يقولون: كلامه بمعنى ذاته المُوجِدة لتلك الحروف قديم(١).

لطيفة(٢): تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء الله تعالى.

قد اشتهر إنّ الإسم هل هو نفس المسمّى، أو غيره؟ ولا يشكّ عاقل في أنّه ليس في لفظة فرس أنّه هل هو نفس الحيوان المخصوص، أو غيره، فإنَّ هذا ممّا لا يشتبه على أحد، بل في مدلول الإسم أهو الذات من حيث هو هو؟ أم هو(٣) باعتبار أمر صادق عليه، عارض له، ينبىء عنه، فلذلك قال أبو الحسن الأشعري: قد يكون الإسم ـ أي مدلوله ـ عين المسمّى ـ أي ذاته ـ من حيث هو، نحو: الله، فإنّه عَلَمٌ للذات من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيره، نحو: الخالق، والرازق، ممّا يدلُّ على نسبته إلى غيره، ولا شكّ أنَّ تلك النسبة غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم، والقدير، ممّا يدلّ على صفة حقيقية قائمة بذاته، فإنَّ هذه الصفة عنده(٤) لا هو ولا غيره(٥). إذا

---

(١) في حاشية «ح»: ولا مشاحّة في الإصطلاح.

(٢) قال الحبلرودي: لـمّا كان تعدّد أسمائه موهماً للتكثّر الذاتي، ومحتاجاً إلى بيان سبب تعدّدها، أشار إلى دفع ذلك الوهم الفاسد، وبيان سبب التعدّد، بقوله: لطيفة، قد ثبت أنّه تعالى ذات واحدة... إلى آخره. (حاشية ح).

(٣) في «ث»: (من حيث هو أم هو).

(٤) أي أبو الحسن الأشعري.

(٥) أُنظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري:١٨٥، ٢٩٠، ٢٩٣.

عرفت هذا فلنرجع إلى ما في الكتاب، فنقول: **قد ثبت أنّه تعالى ذاتٌ واحدة مقدّسة، وأنّه لا مجال للتعدّد في رداء كبريائه،** لا التعدّد بحسب الأجزاء، ولا بحسب الجزئيات، ولا بحسب الصفات الحقيقية، لكن له تعالى تعلّقات بالغير، مثل: كونه عالماً به، قادراً عليه، مريداً له، إلى غير ذلك، فقد يلاحظ ذاته المقدّسة من حيث هي، مع قطع النظر عن هذه التعلّقات، ويطلق عليه إسم، وقد يلاحظ مع واحد من هذه التعلّقات[١]، أو إثنين منها، ويطلق عليه إسم آخر، **فالإسم الذي يطلق عليه** من حيث ذاته، **من غير اعتبار غيره،** ومع قطع النظر عن تعلّقه به، **ليس إلّا لفظ الله،** فإنّه إسم لذاته المقدّسة من حيث هي، من غير اعتبار معنى فيه، كما مرَّ، واختُلِف في أنّه جامد أو مشتقّ، فقيل: جامد لا اشتقاق له[٢]، وهو أحد قولي الخليل[٣] وسيبويه[٤]، وقيل:

---

(١) من قوله: (ويطلق عليه اسم) إلى هنا سقط من «ث».

(٢) أُنظر: كتاب العين للفراهيدي:١/ ٩٨، حرف الالف، (أله).

(٣) هو أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، المولود سنة ١٠٠ هـ كان أفضل الناس في الأدب، وقوله حجّة فيه، وكان آية في الذكاء، وهو الذي استنبط علم العروض وأخرجه إلى الوجود، وصنّف كتاب العين في اللغة، وكتاب العروض، وكتاب الشواهد، وكتاب النقط والشكل، وكتاب في العوامل. وكان من أبرز تلامذته سيبويه. وكان الخليل رجلاً صالحاً عاقلاً حليماً وقوراً متواضعاً ذا زهد وعفاف، وكان إمامي المذهب. والفراهيدي نسبة إلى فراهيد وهي بطن من الأزد. توفي في البصرة، قيل: سنة خمس وسبعين ومائة، وقيل: سنة سبعين، وقيل: سنة ستين ومائة. أُنظر: خلاصة الأقوال للعلّامة الحلّي:١٤٠. وفيات الأعيان لابن خلكان:٢/ ٢٤٤ـ٢٤٨. الوافي بالوفيات للصفدي:١٣/ ٢٤٠ـ٢٤٤.

(٤) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي ثمّ البصري الملقب بسيبويه، ومعناه بالعربية: رائحة التفّاح، مولى بني الحارث بن كعب، وقيل: آل الربيع بن زياد الحارثي، طلب الفقه والحديث مدّة ثمّ أقبل على ←

مشتق وأصله الإله[١]، حذفت الهمزة لثقلها وأُدغمت اللام، وهو مِن أَلَه بفتح اللام إذا عَبَدَ، أو من وَلَه إذا تحيّر، وكان أصله وِلاه فقلبت الواو همزة؛ لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمّ في وجوه[٢]، والحقّ ما قاله بعض المحققين: كما تحيّرت أفهام أُولي الألباب في إدراك ذاته، تحيّرت في إدراك اسمه أيضاً[٣].

وأمّا ما عداه ـ أي ما عدا إسم الله ـ من الأسماء، **فأمّا أن يطلق عليه باعتبار إضافته إلى الغير، كالقادر**، فإنّه يطلق عليه بإضافته إلى الممكنات، باعتبار صلاحية التأثير فيها، **والعالم** يطلق عليه بإضافته إلى الأشياء، من حيث انكشافها عنده، وحضورها لديه، **والخالق** يقال بإضافته إلى الموجودات من حيث إيجادها، **والكريم** يقال له باعتبار إضافة العوارف الكاملة على كلّ ما عداه، **أو** يطلق عليه الإسم **باعتبار سلب الغير عنه، كالواحد** فإنّه يطلق باعتبار سلب المشارك عنه في ماهيّته، وصفات

العربية، وأخذ النحو عن الخليل بن أحمد فبرع فيه وألّف كتابه الكبير. قصد بلاد فارس فتوفي بقرية من قرى شيراز يقال لها: البيضاء في سنة ثمانين ومائة، وقيل: سنة سبع وسبعين وعمره نيف وأربعون سنة. وقال ابن قانع: بل توفي بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة، وقيل غير ذلك. أُنظر: المعارف لابن قتيبة: ٥٤٤. وفيات الأعيان لابن خلّكان:٣/ ٤٦٣ـ٤٦٥. سير أعلام النبلاء للذهبي:٨/ ٣٥١ـ٣٥٢.

(١) قال الشيخ الصدوق (رحمه الله): أصله الإلاهة وهي العبادة، ويقال: أصله الأَله، يقال:أَلِهَ الرجل يأله إليه، أي فزع إليه من أمر نزل به، وألَهَه أي أجاره، ومثاله من الكلام «الإمام» فاجتمعت همزتان في كلمةٍ كثر استعمالهم لها، واستثقلوها فحذفوا الأصلية، لأنّهم وجدوا فيما بقي دلالة عليها، فاجتمعت لامان، أُولاهما ساكنة فأدغموها في الأُخرى، فصارت لاماً مثقّلة في قولك: الله. التوحيد للصدوق: ١٩٦.

(٢) أُنظر: لسان العرب لابن منظور:١٣/ ٤٦٧. مجمع البحرين للطريحي:٦/ ٣٤٠، مادة (اله).

(٣) القائل هو الشريف الجرجاني. أنظر : الحاشية على الكشّاف للشريف الجرجاني:٣٦.

كماله، وقد يروى بدله الأحد، ويفرّق بينهما، فيقال: هو أحدي الذات ـ أي لا تركيب فيه ـ وواحدي الصفات ـ أي لا مشارك له فيها ـ **والفرد** يقال عليه: باعتبار نفي الصاحبة والولد عنه، **والغني**: يقال[١] باعتبار سلب الحاجة عنه في ذاته، وصفاته، **والقديم** يقال: باعتبار سلب الأول عن وجوده، **أو** يطلق عليه، **باعتبار الإضافة والسلب معاً، كالحي**، فإنّه يطلق عليه: باعتبار سلب امتناع العلم والقدرة عنه، اللذَين يقالان باعتبار الإضافة، فقد اعتبروا فيه سلب الإمتناع والإضافة في ضمن العلم والقدرة، **والعزيز** يطلق عليه: باعتبار كونه قادراً تامّ القدرة، وسلب المثل عنه، **والواسع** يقال عليه: من حيث إنّه وسع جوده جميع الكائنات، وعلمه جميع المعلومات، وقدرته جميع المقدورات، فلا يشغله شأن عن شأن، ويقال له: **الرحيم**، باعتبار كونه موصلاً للخيرات إلى أرباب الحاجات، وتنزّهه عن أقسام الآفات.

واعلم أنَّ المتكلّمين اختلفوا في أنَّ أسماء الله تعالى توقيفية ـ أي هل[٢] يتوقّف إطلاقها على إذن الشرع فيه أو لا؟ وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات، وإنّما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنّه إذا دلّ العقل على اتّصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية[٣] جاز أن يطلق عليه إسم يدلّ على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لا[٤]،

(١) في «ح»: (يقال عليه).

(٢) (هل) لم ترد في «ث» و«ص».

(٣) قوله: (إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية) لم يرد في «ث».

(٤) أُنظر: شرح الأساس الكبير للشرفي:١/ ٥٤، ٥٤٢ـ٥٤٣. وحكاه عنهم: النووي في المجموع:١٨/ ٢٦.

وكذا الحال في الأفعال، وقال القاضي أبو بكر ـ من الأشاعرة ـ: كلّ لفظٍ دلّ على معنى ثابت له تعالى، جاز إطلاقه عليه بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهماً لـمّا لا يليق بكبريائه[١]. فمن ثمّ لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف؛ لأنّ المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه؛ لأنّ الفقه فهم غرض المتكلّم من كلامه، وذلك مُشعر بسابقة الجهل، ولا لفظ العاقل؛ لأنّ العقل علم مانع من الإقدام على ما لا ينبغي، مأخوذ من العقال، وإنّما هذا يتصور فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي، ولا لفظ الفطن؛ لأنّ الفطانة سرعة إدراك ما يراد به تعريضه[٢] على السامع، فتكون مسبوقة بالجهل، ولا لفظ الطبيب؛ لأنّ الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب، والى غير ذلك من الأسماء، التي فيها نوع إيهام بما لا يصحّ في حقه تعالى، وقد يقال: لابدّ مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم، حتى يصحّ الإطلاق بلا توقيف. وذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه: إلى أنّه لابدّ من التوقيف، وهو المختار؛ وذلك للإحتياط، تحرّزاً عمّا يوهم باطلاً، لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الإكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لابدَّ من الإستناد إلى الشرع[٣]. وقال المصنِّف ﷺ: **كلّ إسم يليق بجلاله ـ**

---

(١) أُنظر: شرح المقاصد للتفتازاني:٤/ ٣٤٤.

(٢) في حاشية «ح» في نسخة: تعويصه، التعريض: ضدّ التصريح، وهو إبهام المقصود بما لم يوضّح له لفظ حقيقة ولا مجازاً. الفروق اللغوية لأبي الهلال العسكري:١٢٧.

والعَويصُ من الشِعر: ما يصعُب استخراجُ معناه. الصحاح للجوهري:٣/ ٢٥١، مادة (عوص).

(٣) أُنظر: المواقف للأيجي:٣٣٣، الموقف الخامس، المرصد السابع، المقصد الثالث. فتح الباري لابن حجر:١١/ ١٨٩.

أي بصفاته السلبية، أو بصفة القهر ـ ويناسب جماله ــ أي صفاته الثبوتية، أو بصفة اللطف ـ **ممّا لم يَرِدْ به إذن** شرعي، **جاز إطلاقه عليه، إلّا أنّه ليس** ذلك الإطلاق **من الأدب؛ لجواز أن لا يناسبه من وجه آخر** لا نعلمه، وكيف لا يتوقف إطلاق أسمائه على إذن الشرع، والحال أنّه **لولا غاية عنايته، ونهاية رأفته، في إلهام الأنبياء والمقرّبين أسماءه، لـمّا جَسر أحد من الخلق أن يطلق** عليه إسماً **واحداً من أسمائه سبحانه،** والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون إسماً[(١)]، فقد جاء في الصحيحين: «إنَّ لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، مائة إلّا واحداً، من أحصاها دخل الجنة»[(٢)]. وليس فيهما تعيين تلك الأسماء، لكن الترمذي والبيهقي عيّناها كما هو المشهور[(٣)]، وإحصاؤها أمّا حفظها؛ فلأنّه إنّما يحصل بتكرار مجموعها، وتعدادها مراراً، وأمّا ضبطها حصراً وتعداداً، وعلماً وإيماناً، وقياماً بحقوقها[(٤)]، نسأل الله أن يوفقنا للعلم والتخلّق بها، إنّه اللطيف المجيب[(٥)].

---

(١) عن أبي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لله عزّ وجلّ تسعة وتسعون إسماً، من دعا الله بها استجاب له، و من أحصاها دخل الجنة». التوحيد للصدوق:١٩٥، باب أسماء الله تعالى والفرق بين معانيها، ح ٩.

(٢) صحيح البخاري:١٢٣١، ح:٦٤١٠، كتاب الدعوات. صحيح مسلم:٨/ ٢٧٥ـ٢٧٦، باب: في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها.

(٣) سنن الترمذي:٥/ ٣٠٣ـ٣٠٤، ح:٣٥١٨. السنن الكبرى للبيهقي:١٠/ ٤٨ـ٤٩، باب أسماء الله.

(٤) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني:٢٣٣ـ٢٣٤، الموقف الخامس: في الإلهيات، المرصد السابع: في أسماء الله، المقصد الثالث.

(٥) في «ث»: (الخبير).

ختم لباب التوحيد، **وإرشاد** للطالبين إلى طريق النجاة.

فنقول: **هذا القدر** الذي ذكرناه **في معرفة ذاته وصفاته، التي هي** ــ أي تلك المعرفة ــ **أعظم أصل من أصول الدين**(١)، **بل هو** ــ أي المعرفة المذكورة، وتذكيره باعتبار الخبر(٢) ــ **أصل الدين** لا غيره، إذا حقّقها المكلّف، والتزم بمقتضياتها من أصناف عبادة الخالق(٣)، واستقام على ذلك، **كافٍ في** تحصيل النجاة، ولا يكلّف بما يزيد على ذلك القدر، **إذ لا يعرف بالعقل**(٤) البشري **أكثر منه** ــ أي من القدر المذكور ــ **ولا يتيسّر في علم الكلام**(٥) ــ الذي هو المتكفّل لتحصيل هذه المعرفة ــ **التجاوز عنه**

(١) قال المقداد: وأصول الدين عندنا: هي التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، فهي أربعة حينئذٍ، فيدخل في مباحث التوحيد بحث الذات والصفات بأقسامها الثلاثة، وفي مباحث العدل وجوب التكليف، واللطف، والثواب، والعقاب، والمعاد وغيرها، وفي بحث النبوة وجوب اعتقاد أُصول الشريعة، وأحوال القيامة وكيفياتها، وغير ذلك، وفي الإمامة وجوب حفظ التكليف والشريعة في كلّ زمان. وإن شئت قلت: معرفة الله تعالى هي أصل الدين بالحقيقة؛ لأنّ ما عداها كلّه من لوازمها وتوابعها، فتكون هي أصل الدين؛ ولذلك صار علم الكلام أشرف العلوم؛ لأنّ كلّ ما كان موضوعه أشرف فهو أشرف، ألا ترى أنّ علم الجوهر أشرف من علم الدِّباغة وصنعة النعال؟ وذلك ظاهر. الأنوار الجلالية:١٠١، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) يقصد الشارح: أنَّ المصنف عبّر بضمير المذكّر (هو) بالنظر إلى الخبر، وهو كلمة (أصل).

(٣) في «ث»: (أصناف العبادة).

(٤) في حاشية «ح»: يعني أنّه مكلّف بمعرفته عقلاً، ولا يعرف بالعقل البشري... إلى آخره.

(٥) قال المقداد: وعلم الكلام عرّفه بعضهم بأنّه: علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالى، وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام. واحترز بقيد «على قانون الإسلام» عن الفلسفة الإلهية، فإنّها يبحث فيها عن ذات الله، وأحوال الممكنات، لا على قانون الإسلام، بل على قواعد الحكماء. وقيل: هو ←

ـ أي عن ذلك القدر ـ **إذ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة** عن النقائص **غير مقدور للأنام**، ولا يمكن أن يحصل لهم العلم بكنه ذاته[١] كما هي، وهذا ممّا اتفق عليه الحكماء[٢]، والشيعة[٣]، والمعتزلة[٤]، وبعض الأشاعرة، كالغزالي، وإمام الحرمين. وبعض الأشاعرة

علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو، على قاعدة الإسلام. فموضوعه على الأوّل: ذات الله تعالى، وذات الممكنات، وعلى الثاني: الموجود من حيث هو هو. الأنوار الجلالية للمقداد السيوري: ١٠٠، الفصل الأول، التوحيد.

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: يدلّ على ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام، سلطان أهل العرفان: «فلن نعرف كنه عظمتك، إلّا أنّا نعلم أنّك حيّ قيوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركت الأبصار، وأحصيت الأعمال، وأخذت بالنواصي والأقدام». شرح نهج البلاغة لابن أبي حديد: ٩/ ٢٢٢.

وكقول الصادق المصدَّق عند الخواص والعوام: «العقل إنّما أُعطيناه لإدراك العبودية لا لإدراك الربوبية»[أ]. إذ لو كان الإطّلاع على حقيقته تعالى ممكن، لجاز ذلك من الأئمة الذين هم أعرف الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(أ) اقدم مصدر ورد فيه هذا القول هو: الخصائص الفاطمية للشيخ محمد باقر الكجوري المتوفي سنة ١٢٥٥هـ، ولكن ليس كحديث معصومي، وإنّما في سياق كلام للمؤلف، ونسبه المعاصرون لأحد السلف، ولعل المقصود هو الكجوري، ولكن ممّا يضعّف هذا الرأي أن الحبلرودي المتوفي ٨٥٠ هـ أورده في كنص معصومي، وكذلك أورده من العامّة اسماعيل بن محمد الاصبهاني المتوفي سنة ٥٣٥ في كتاب الحجة في بيان المحجة.

(٢) أُنظر: التعليقات لابن سينا: ٣٤، دائرة إدراك الإنسان.

(٣) معارج الفهم للعلّامة الحلّي: ٣٦٧-٣٦٨، ذات الباري تعالى لا تعقل.

(٤) أُنظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣/ ٤٩-٥٠، رقم الخطبة: ٢٣١.

توقّفوا في جواز العلم بحقيقته تعالى، كالقاضي أبي بكر. وضرار بن عمرو[1]، وكلام الصوفية ـ في الأكثر ـ مُشعِر الإمتناع[2]، والقائلون بالجواز اختلفوا في الوقوع، فجمهور المحققين: على أنَّ العلم بكنه حقيقته ـ على تقدير جوازه ـ غير واقع.

وقال بعض الأشاعرة والمعتزلة بالوقوع لنا: أنّ العلم[3] بكنهه ليس بديهياً[4]، وهو ظاهر، فتحصيله إمّا بالرسم ولا يفيد الكنه، أو بالحد ولا يمكن تحديده[5]؛ لانتفاء

---

(١) ضرار بن عمرو من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية. كان يقول: الأجسام إنّما هي أعراض مجتمعة، وأنّ النار لا حرَّ فيها، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، وإنّما يخلق ذلك عند الذوق واللمس. وقال المروذي: قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمن، فأمر بضرب عنقه، فهرب. وله تصانيف كثيرة تؤذن بكثرة اطّلاعه على الملل والنحل. توفي في حدود الثلاثين ومائتين. أُنظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٠/ ٥٤٤-٥٤٥. لسان الميزان لابن حجر: ٣/ ٢٠٣، تاريخ الاسلام للذهبي: ١٦/ ٤٧٦.

(٢) لم نعثر على هذا الرأي في المصادر التي في مكتبتنا.

(٣) في حاشية «ح»: حاصل ما استدلّ به، بقوله: لنا، أنّ العلم إمّا بديهيّ أو كسبي؛ لانحصار العلم في الضروري والنظري، وكلاهما منتفيان هنا، كما ذكر.

(٤) في حاشية «ح»: وإلّا لم يقع فيه التنازع والتشاجر، وقد وقع، فلا يكون بديهياً.

(٥) قال المقداد: أمّا الحدّ، فلأنّ تامّه يكون بالجنس والفصل القريبين، المستلزم لتركّب الماهيّة، المستحيل ذلك على الذات المقدّسة. وكذا ناقصه، إذ لابدّ فيه من الجنس، ولا جنس له، فلا حدّ له. وأمّا الرسم بقسميه، فلأنّه تعريف بالخارج، وظاهر أنّه لا يفيد الإطّلاع على الحقيقة. ولأجل هذا الإمتناع صرّح صاحب شريعتنا صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو»[أ] (البلد الامين للكفعمي:٣٦٣، من دعاء المشلول) والكليم عليه السلام لـمّا سأله فرعون عن الذات، بإيراد مافي السؤال بقوله: ﴿وَما رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ سورة الشعراء ٢٦: ٢٣، أجاب بالصفات، تنبيهاً له على استحالة ذلك، وأنّه غالط في ←

الجزء عنه تعالى، **وكمال إلهيته**[١] **أعلى من أن تناله أيدي العقول والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوث بالخواطر والأفهام**، واستدلّ القائلون بعدم وقوع العلم بحقيقته، **أنَّ الذي نعرفه منه ليس إلّا** أعراض عامة، مثل: **إنّه موجود**، أو سلوب، ككونه واجباً غير قابل للعدم، ولا يسبقه عدم ولا يلحقه فناء، وليس في جهة ومكان أو إضافات[٢]، ككونه قادراً عالماً، ولا شكّ أنَّ العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم

قوله أو مُغالِط، فقال: ﴿رَبُّ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ سورة الشعراء ٢٦: ٢٤، فاستوخم الجواب ورجع إلى أنظاره في جهله، فقال: ﴿أَلا تَسْتَمِعُونَ﴾ سورة الشعراء ٢٦: ٢٥، أسألهُ عن الحقيقة فيجيبني بالصفات! فعاد الكليم إلى جوابه بما هو أظهر دلالة على وجود الرب، فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾ الشعراء ٢٦: ٢٦، أي منشئكم ومُوجدكم، فإنّ ذلك أظهر ـ عندهم ـ من كونه موجداً لجملة هذا العالم، فإنّ ذلك مفتقر إلى تحقيق أنظار، وتسديد أفكار، فعاند ذلك الجاهل، ورأى إصرار موسى عليه السلام على ذكر الصفات، وهو يطلب الجواب عن الذات، فقال منهمكاً في جهله، ومتهكماً في قوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ الشعراء:٢٧، فإنّي أسأله بـ«ماهو»؟ فيجيبني بما يقع جواب لـ«أي»، فأبلغ عليه السلام في جوابه، متّبعاً للأمر الإلهي باللّين في خطابه ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الشعراء:٢٨، إنَّ حقيقته غير ممكنة المعلومية؛ لأنَّ تجرّدها وبساطتها يمنعان من إمكان تحديدها. الأنوار الجلالية: ١٠١ـ١٠٢، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) في حاشية «ح»: ولو كان الإطّلاع على الكنه ممكناً لـمّا جاز هذا الحصر من سيّد البشر، ولما جاز عدم مطابقة الجواب من الكليم، حتى نسب إلى الجنون.

(١) في حاشية «ح»: في نسخة (إلوهيته).

قال الحبلرودي: وكنه صفاته، التي هي عين ذاته. (حاشية ح).

(٢) قال المقداد: أو الإضافات والسلب، ككونه موجداً للعالم لاسواه. الأنوار الجلالية:١٠٢، الفصل الأول، التوحيد.

بالحقيقة المخصوصة، بل يدلّ على أنَّ هناك حقيقة مخصوصة، متميّزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأمّا عين تلك الحقيقة المتميّزة فلا، وإنّما قلنا: إنّ المعلوم منه ليس إلّا أعراض عامة؛ **إذ لو** جاوزنا عن ذلك وأردنا إدراك صفة أخصّ ممّا ذكر، **أضفناه** ـ أي نسبناه ـ إلى شيء، **لأضفناه إلى بعض ما عداه**(١) من جهة الموافقة، فثبت له تعالى ما يثبت لذلك البعض(٢)،

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: من الأمور الثبوتية وعرفناه به لظنّ أنّه لازم لذاته تعالى، بحيث ينتقل الذهن منه إليه ومناسب له، أو سلبنا عنه شيئاً، ظانّين مناسبة ذلك السلب لحقيقته تعالى ولزومه لها ـ كما بيّنا ـ ومنافاة وجوده إيّاها وجعلنا ذلك السلب تعريفاً رسمياً، خشينا أن لا يكون كذلك؛ لعدم لزوم صدق الظنّ ومطابقته لـمّا في نفس الأمر، وأن يوجد له ـ بسبب إضافتنا ـ وصف ثبوتي غير مطابق، أو نعت معنوي ذاتي زائد، وقد ثبت تنزيهه تعالى عن الصفات الزائدة، وبسبب سلبنا وصف سلبي غير مطابق، أمّا باعتبار عدم صدقه عليه، أو باعتبار عدم اللزوم البيّن، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. وقيل في حَلّه: وإنّما المعلوم منه أنّه موجود وواجب الوجود لا غير، لأنّا لو أضفناه إلى بعض ماعداه ـ أي أثبتنا له صفات بعض الموجودات، وهي المجرّدات اللائقة بكماله ـ من حيث المعنى، أو سلبنا عنه أمراً منافياً من حيث المعنى؛ لخشينا أن يوجد له ـ بسبب ذلك ـ وصف ثبوتي يلزم زيادته على ذاته، أو نعت سلبي لا يكون إطلاقه عليه مناسباً؛ لقصور أذهاننا، وعدم الوثوق بأفكارنا، كما أشار إلى ذلك سيد الأوصياء ومكمِّل الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «كَيْفَ يَصِفُ إِلَهَهُ مَنْ يَعْجَزُ عَنْ صِفَةِ مَخْلُوقٍ مِثْلِهِ»(أ) نهج البلاغة للشريف الرضي:١٦٧، من خطبة له عليه السلام ذكر فيها ملك الموت وتوفّيه النفس. وفيه نظر من وجوه. (حاشية ح).

(أ) أي من عجز عن تحقيق صفة مخلوق مثله، محسوس مشاهد، وتشخيصها والإطلاع على حقيقتها، كان عن تحقيق صفة الباري وتشخيصها والإطلاع على حقيقتها أعجز، إذ لا دخل لمعاونة الحس هنا.

(٢) في حاشية «ح»: كما يقال: الله كالنفس في التجرّد وغيره، مثلاً كقولك: النفس مجرّد، الله مجرّد، النفس عالم، الله عالم، النفس مدرك، الله مدرك، النفس محدث، الله محدث، فيلزم أن يقال: الله محدث، وهذه لا تؤثر في ذات الله؛ إذ لو أثّرت لكان باطل.

أو من جهة المخالفة، وحينئذٍ[١] **سلبنا عنه ما نافاه** بحسب أفهامنا، **خشينا أن نوجد له تعالى بسببه** ـ أي بسبب تلك الإضافة ـ **وصف ثبوتي، أو سلبي، أو يحصل به تعالى نعت ذاتي معنوي** ـ أي صفة حقيقية قائمة بذاته ـ وأراد بالوصف الثبوتي[٢]: ما لا يكون السلب داخلاً في مفهومه، فيحمل على الإضافات، فلا يكون قوله: أو يحصل... إلى آخره، تكرار[٣]، **تعالى الله عن ذلك** الوصف، الذي يوجد بسبب تلك الإضافة، ولا يليق بذاته، **علواً كبيراً**.

إعلم أنَّ للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي، وعملية كمالها القيام بالأمور على ما ينبغي، تحصيلاً لسعادة الدارين، واتّفقت الملّة والفلسفة على أنَّ كمال الإنسان إنّما هو بتكمّل قوَّتَيه من جهة العلم والعمل، وأنَّ السعادة العظمى، والمرتبة العليا له[٤]، معرفة الصانع بما له من صفات الكمال، والتنزّه عن النقصان، وبما صدر

---

(١) في حاشية «ح»: أي حين نسبناه إلى بعض ما عداه من جهة المخالفة، سلبنا عنه أمراً منافياً له بحسب أفهامنا، كقولنا: الله ليس كالنفس، والنفس محدث، فالله ليس بمحدث، والنفس مدرك، فيلزم بحسب أفهامنا الله ليس بمدرك، فثبت له تعالى بذلك الإضافة أمر سلبناه لا يليق بذاته تعالى.

(٢) في حاشية «ح»: أي كلّ ما ينسب إليه تعالى ولا وجود له في الخارج، بل معتبر عند العقل، كالإضافات، وهذا بخلاف النعت الذاتي، فإنَّ المراد به صفات موجودة قائمة بذاته تعالى، فلا تكرار فتأمّل.

(٣) في «م»: (هذا جواب سؤال مقدّر تقديره أنّ الوصف الثبوتي والنعت واحد، فما الفائدة في التكرار؟ أجيب بأنّ الوصف الثبوتي: ما لا يكون السلب داخلاً في مفهومه، كالوجود، والربوبية، أي كلّ ما هو ينسب إليه تعالى ولا وجود له في الخارج، بل معتبر عند العقل، بخلاف النعت الذاتي فإنّه: صفة موجودة عند القائلين بها) من الشارح ﷺ.

(٤) (له) لم ترد في «ث».

عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد المشار إليه بالإيمان بالله واليوم الآخر، وما أحسن ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام، من أنّ المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش، ونجاة المعاد، ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد، وما بينهما من جهة النظر والإعتبار، حيث قال عليه السلام: «رحم الله امرىء أخذ لنفسه، واستعدّ لرمسه[(١)]، وعلم أنّه من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟[(٢)]»[(٣)] والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين:

الأول: طريق النظر[(٤)] والإستدلال، وغاية مرتبته في هذه المعرفة القدر الذي ذكر ولا يمكن التجاوز عنه، ولا يتيسّر في علم الكلام تحصيل أكثر منه.

والثاني: طريق أهل الرياضة والمجاهدة، والإدراك الحاصل بهذا الطريق أقوى من الحاصل بالطريق الأول لـمّا سنذكره، ولـمّا أشار المصنِّف إلى الطريق المخصوص

---

(١) الرمس: القبر. لسان العرب ٦: ١٠١ـ رمس. والمراد به الآخرة.

(٢) في حاشية «ح»: قوله: وعلم أنّه من أين؟ هذا يحتمل وجهين:

الأول: أن يعلم أنّه مخلوق من التراب فلا يعلو ربّ الأرباب، ولا يدّعي ما ليس له بحق، ويقرّ بربوبيّته.

الثاني: أن يعلم أنّه من النطفة، ويعلم أطوار مراتب النطفة إلى حين الولادة، وهذا ليس محلّ ذكر هذه الأشياء.

وفي أين؟: أي يعلم أنّه في دار الدنيا الفانية، ويعلم أنّها مزرعة الآخرة، ويزرع الخيرات فيها ولا يكسل.

وإلى أين؟: أي يعلم أنّه يرجع إلى ربّه ويُحاسَب على ذنبه، فلا يعمل ما يحاسب عليه، ولا شيء يعود ضرره إليه.

(٣) لم نعثر على هكذا نصّ في المصادر الحديثية، بل وجدناه في شرح المقاصد للجرجاني:١/ ٥.

(٤) في حاشية «ح»: وهو الطريق على قاعدة أهل البحث والنظر، الذين يبنون علومهم على استخراج النتائج من المقدّمات، مع مراعاة شرائط الإنتاج بطريق البرهان، كما هو مذكور في علم الميزان.

بالقوة النظرية، أراد أن يشير إلى الطريق الثاني المختص بالقوة العملية، فقال: **ومن أراد الإرتقاء في باب معرفة المبدأ والمعاد عن هذا المقام** ـ الذي هو مقام النظر الإستدلال ـ **ينبغي أن يتحقق أنَّ وراء ذلك شيئاً هو أعلى من هذا المرام**(١)، وهو ما يترتّب على الرياضات(٢) الحقّانية والمكاشفات الرحمانية، وهو ممّا لا يقتدر لبيانه لسان التقرير، ولا تحيط بذكره دائرة التحرير؛ ولهذا أجمل الإشارة إليه في التنزيل، بقوله عَزّ من(٣) قائل: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾(٤) واقتفى أثره صاحب الوحي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فهناك ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»(٥)، **فلا يقصر الطالب همّته على ما أدركه** بالنظر والإستدلال، **ولا يشغله عقله**

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: وهي مرتبة عين اليقين، الحاصلة بالمكاشفة، المتوقِّفة على تصفية الباطن والرياضة التامة على قانون الشريعة، بالطريقة المعتبرة عند أهل الكشف والحقيقة، المأخوذة من سلطان الأولياء أمير المؤمنين وأولاده الأئمة النجباء الهادين المهديين عليهم سلام الله، وعلى سائر المعصومين، ومن تلامذتهم المتّقين، وأمّا مرتبة حقّ اليقين التي هي أكمل المراتب اليقينية وكمالها، فلا تحصل إلّا في الآخرة، عند رفع الحجاب وقطع العلائق بالكلّية، وقول سلطان الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»(أ) لا ينافي ذلك؛ لأنَّ المراد به عدم زيادة أصل مراتب اليقين. (حاشية ح).

(أ) غرر الحكم للآمدي:١١٩/ ٢٠٨٦.

(٢) في حاشية «ح»: لكن بعد مجاهدات نفسانية، وإزالة عوائق بدنية ونفسانية، كما أشار إليه المصنّف.

(٣) في حاشية «ح»: من، في قوله: عَزّ من قائل، بيان للضمير الذي في عز، وقولهم: عز قائلاً، نصب على التمييز. من الشارح ﷺ.

(٤) سورة السجدة ٣٢: ١٧.

(٥) من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق:٤/ ١٧، باب ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم. روضة الواعظين للفتّال النيسابوري:٤٥١، مجلس في ذكر الحزن والبكاء من خشية الله.

ـ الذي ملكه ـ بمعرفة الكثرة، التي هي إمارة للإمكان، الذي يحتوي على شوائب الحدوث و**العدم، ولا يقف عند زخارفها** ـ أي الكثرة ـ وعنى بالزخارف: الإدراكات المتعلّقة بالكثرة، والمزخرف المموّه، وإنّما كانت تلك الإدراكات زخارف؛ لأنّها لا تخلو عن الشبهات الوهمية، لأنّ الوهم له استيلاء في طريقة المباحثة، فلا يخلو حكم عقلي عن شبهة وهميّة وإن ضعفت، بخلاف الصور الفائضة على النفس بعد الرياضة والمجاهدة، فإنّ القوى الحسّية قد سخّرت هناك للقوّة العقلية، فلا تنازعها فيما يحكم بها، وإنّما لم يجز الوقوف عند تلك الزخارف؛ لأنّها المزلقة **التي هي محلّ زلّة القدم، بل** ينبغي **أن يقطع** الطالب **عن نفسه العلائق الدنيّة، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية**؛ لأنّها تمنع النفس عن التوجّه الكلّي إلى المقصد الحقيقي، وتلك الموانع أمّا من الحواس **الظاهرة**، كالصور الحسنة، والأصوات الطيّبة، والروائح الملائمة، والمطعومات الملذّة، والملبوسات اللّينة، أو الباطنة، كتخيّل تلك الصور، أو توهّم محبّة أو مبغضة، أو تعظيم أمر أو تحقيره، أو تمنّي حصول مال أو جاه، أو من القوة الحيوانية، بسبب خوف، أو غضب، أو شهوة، أو انتظار ملذّ، أو قهر عدوٍّ، أو حذر مؤلم، أو من الأفكار المجازية، كالتفكّر في أمر غير مهم، أو علم غير نافع، وبالجملة كلّ ما يصير به المطلب الحقيقي محجوباً. والخلوة(١) ـ عند أهل السلوك(٢) ـ عبارة عن إزالة هذه الموانع. فمريد الخلوة ينبغي أن يختار موضعاً تقلّ فيه الأمور المحسوسة بإحدى الحواس؛ ليسهل عليه

---

(١) قال الشهرزوري: الخلوة هي ترك المحسوسات البدنية، وقطع الخواطر الوهمية والخيالية. شرح حكمة الإشراق:١٧، القسم الاول.

(٢) في حاشية «ح»: السلوك: هو طلب الكمال.

ارتياض[١] النفس وقهرها، ويعرض بالكلّية عن الأفكار المجازية الراجعة إلى الأمور الفانية، ويتوجه بشراشره[٢] إلى المطلب الحقيقي، ويترصد السوانح[٣] الغيبية والواردات القدسية، وهو المعنيّ بالتفكّر المرغّب فيه بقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٤] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة»[٥] وإلى ما ذكرنا مفصّلاً أشار مجملاً بقوله: **ويضعف حواسّه وقواه**

---

(١) قال الطريحي: قيل: المراد بالرياضة هنا، منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلّق بهما، ومنع النفس الناطقة عن متابعة القوى الحيوانية من رذائل الأخلاق والأعمال، كالحرص على جمع المال ـ إلى أن قال ـ وجعل طاعة النفس للعقل العملي ملكة لها، على وجه يوصلها إلى كمالها الممكن لها، وإزالة الموانع الدنيوية عن خاطره. مجمع البحرين: ٤/ ٢١٠، روض.

(٢) الشراشر: الأثقال، الواحدة شرشرة. يقال: ألقى عليه شراشره، أي نفسه، حرصاً ومحبة. الصحاح للجوهري: ٢/ ٦٩٦، شرر.

(٣) السوانح: هي العوارض أو الحوادث السماوية. أُنظر: لسان العرب لابن منظور: ٢/ ٤٩١ مادة، سنح.

(٤) سورة الزمر ٣٩: ٤٢.

(٥) وردت هذه الرواية في مصادرنا على لفظين: الأول: عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تفكّر ساعة خير من قيام ليلة؟ قال: «نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تفكّر ساعة خير من قيام ليلة». قلتُ: كيف يتفكّر ؟ قال: «يمرّ بالدار والخربة فيقول: أين بانوكِ ؟ أين ساكنوكِ ؟ مالك لا تتكلّمين؟». المحاسن للبرقي: ١/ ٢٦. كتاب الزهد للحسين بن سعيد الكوفي: ١٥. مشكاة الأنوار للطبرسي: ٨١. ورواه الكليني في الكافي: ٢/ ٥٤ باختلاف يسير.

الثاني: عن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تفكّر ساعة خير من عبادة سنة، قال الله: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾» الزمر ٣٩: ٩. تفسير العياشي: ٢/ ٢٠٨.

ومن كتب العامّة في: مفاتيح الغيب للرازي: ٢/ ٤٠٧، بفارق عبارة «ستين» بدل «سبعين». طبقات الأولياء لإبن الملقن: ١/ ٢٥، وغيرها من مصادرهم وبألفاظٍ شتى.

التي بها يدرك الأمور الفانية، ويحبس ـ بالرياضة[١] ـ نفسه الأمّارة التي هي تشير

(١) في حاشية «ذ»: من شرح الشيخ داوود بن أبي شافين [أ] قال: ومنهم من جعل الرياضة حبس النفس عن متابعة هواها، وقصرها على طاعة مولاها، ويظهر من كلام المصنّف أنّ هذا الحبس مسبّب عن الرياضة، بقوله: ويحبس بالرياضة نفسه الأمّارة. وحينئذٍ فالرياضة تذليل النفس، بحيث تصير مسلِّمة للعقل، منقادة للطاعة في اقتناء الكمالات العلمية والعملية، راضية مطمئنة، كما قال سيد الأوصياء: «لأروّضنّ نفسي رياضة تهشّ معها إلى القرص إذا قدرت عليه مطعوماً، وتقنع بالملح مأدوماً»[ب] والرياضة ـ على المعنيين ـ لا تقع إلّا بصبر عظيم، مقترن بتصور غاية خطيرة، ومحبّة صادقة، ناشئة عن كمال معرفة، فإنّ من لا يتصور كمال الغاية لا يصبر في نيلها على تمام المشقّة، ومن لا يعرف لا يحب ولا يصبر على تحمّل الآلام في نيل قربه، وهذا الصبر يسهل بملاحظة الفناء لهذه المشتهيات المانعة من قربه تعالى، فإنّها في نفسها كثرة مشعرة بالعدم؛ لتألّفها من أمور لا نفع إلّا بها وتُعدم بواحدة منها، ولا تزال في الإنقطاع، كما قال سيد الأولياء: «إنّكم لن تنالوا منها لذّة إلّا بفراق أُخرى»[ج]؛ لعدم اجتماع الأمثال، وبعدها حسرة وندامة لا يمكن استدراكها ﴿كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ وَما هُمْ بِخارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ سورة البقرة ٢: ١٦٧، ثمّ قَسّم النفس بحسب حالاتها الثلاث، ثمّ قال: وهذه الحال لا تقع إلّا بقطع العلائق الدنيّة، ودفع الموانع الدنيويّة، وإضعاف القوى والحواس المدركة للأمور الفانية العدمية، والتأدّب بسوط التخويف، ومن الناس من لا يلاحظ إلّا استحقاقه تعالى للتعظيم، ولا يلاحظ ـ في طاعته ـ خوفاً من عذاب أليم، ولا رغبة في جنة نعيم، كما قال سيد الأولياء: «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنّتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»[د] جعلنا الله وإيّاكم من السالكين لهذا المنهج العظيم آمين.

(أ): الشيخ داوود بن محمد بن أبي طالب الشهير بابن أبي شافين –وفي بعض المصادر: شافيز – الجد حفصي البحراني، قال العلامة الأميني: كان من العلماء الكبار، واحد عصره في الفنون كلها، وله في علوم الأدب اليد الطولى وقصائده مشهورة، وكان حاذقاً في علم المناظرة وآداب البحث، وهو الذي تصدّى لمباحثة العلّامة الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي لـمّا قدم البحرين. له شرح على الفصول النصيرية في التوحيد، ورسالة في المنطق وجيزة، وقصائد في رثاء الإمام الحسين عليه السلام مشهورة. توفي سنة ١٠٢٠هـ تقريباً. أُنظر: علماء ←

إلى التخيّلات الواهية[١]. النفس الإنسانية إذا كانت مسخّرة للقوة البهيمية[٢]، بحيث تصير رذائل الأخلاق ملكة لها، تسمّى أمّارة[٣]؛ لأمرها بالسوء، وإذا كانت حاكمة عليها، منقادة للقوة الملكية بحيث تكون الأخلاق الفاضلة راسخة فيها، تسمّى مطمئنة[٤]، وإذا لم يكن شيء منهما ملكة لها، بل تميل إلى الخير تارة وإلى الشرّ أخرى، ←

البحرين للشيخ سليمان الماحوزي:٧١، (ضمن فهرست آل بابويه) أنوار البدرين للشيخ علي البلادي:٧١، ترجمة «١٣» الغدير للشيخ الأميني: ١١/ ٢٣٣ـ٢٣٧. أمل الآمل للحر العاملي٢/ ١١٣، ٣١٨. أعيان الشيعة١٠: ١٩١/ ٦٣٦٩.

(ب): نهج البلاغة للشريف الرضي:٧٤، من كتاب له عليه السلام إلى عثمان بن حنيف الأنصاري، عامله على البصرة.

(ج): نهج البلاغة للشريف الرضي:٢٠٢، من خطبة له عليه السلام في فناء الدنيا، ونص العبارة هكذا: «لاتنالون منها نعمة إلّا بفراق أخرى» ووردت بصورٍ أخرى، ولكن ليس كما في الحاشية.

(د): شرح المائة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام لإبن ميثم البحراني:٢١٩ باختلافٍ في بعض الألفاظ. شرح نهج البلاغة لإبن أبي الحديد المعتزلي:١٠/ ١٥٧ باختلافٍ واختصار.

(١) في حاشية «ح»: أي الكاذبة.

(٢) القوة البهيمية: وهي النفس الشهوانية، والتي بها الشهوات وطلب الغذاء والشوق إلى اللذّات الحسّية، وآلتها التي يستعملها من البدن الكبد. الألفين للعلّامة الحلّي:١/ ٢٥٠، المائة الثالثة، ٧٩، قوى النفس.

(٣) النفس الأمّارة: هي القوة الحيوانية في الإنسان، إذا لم تكن طاعتها للقوة العقلية ملكة، فتكون كالبهيمة غير المرتاضة، تدعوها شهواتها تارة وغضبها تارة، فيصدر عنها أفعال مختلفة المبادىء. اُنظر: الألفين للعلّامة الحلّي:١/ ١٨٥ـ١٨٦، المائة الثانية، الدليل (٣٧).

(٤) النفس المطمئنة: هي التي لا يصدر منها ذنب أصلاً البتّة، واعتقاداتها صحيحة يقينية من باب العقل. الألفين للعلّامة الحلّي:١/ ١٨٧، المائة الثانية، الدليل (٣٨).

وإذا صدر عنها شرٌّ لامت نفسها، تسمّى اللوّامة[١]، ثمّ مراتب الرياضة أربعة:

أولها: تهذيب الظاهر[٢]، باستعمال الشرائع النبوية والنواميس[٣] الإلهية.

وثانيها: تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة[٤]، ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب.

وثالثها: ما يحصل بعد الإتّصال بعالم الغيب[٥]، وهي تحلّي النفس بالصور القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام.

ورابعها: ما يسنح لها عقيب ملكة الإتصال والإنفصال عن نفسه بالكلّية، وهو ملاحظة جمال الله[٦] وجلاله[٧]، وقصر النظر على كماله، حتى يرى[٨] كلّ قدرة

---

(١) النفس اللّوّامة: هي التي تلوم النفوس في يوم القيامة على تقصيرهنّ في التقوى، أو التي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الإحسان. أُنظر: تفسير جوامع الجامع للطبرسي:٣/ ٦٨١.

(٢) في حاشية «ح»: عن ارتكاب القبائح والإخلال بالواجب، باستعمال الشرائع النبوية.

(٣) في حاشية «ح»: جمع ناموس، والناموس في اللغة: التكلّم في الخلوة. وهنا إشارة إلى تكلّم الله تعالى مع جبرئيل عليه السلام ليبلّغه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فالشرائع النبوية والنواميس الإلهية واحد في المعنى، ومختلف في الإعتبار.

(٤) في حاشية «ح»: أي عيوب الباطن، كالحقد، والحسد، والجهل، وغير ذلك.

(٥) في حاشية «ح»: هو عالم المجرّدات، لأنّ النفس مجرّدة وهي بمقتضى طبعها تقتضي الإنجذاب إلى عالمها؛ لأنّها كانت موجودة هناك ثمّ هبطت منه ثمّ تتوجّه إليه.

(٦) في حاشية «ح»: صفاته الثبوتية.

(٧) في حاشية «ح»: صفاته السلبية.

(٨) (يرى) سقطت من «ث».

مضمحلّة في جنب قدرته تعالى الكاملة، وكلّ علم مستغرق في علمه الشامل، بل كلّ وجود وكمال هو فائض من جنابه[1]، **ويوجّه همّته بكلّيتها إلى عالم القدس، ويقصر أمنيته على نيل محلّ الرَوْح[2] والأُنس، ويسأل الخضوع والإبتهال من[3] حضرة ذي الجود والأفضال، أن يفتح على قلبه باب خزانة رحمته، وينوّره بنور الهداية التي وعده بعد مجاهدته،** حيث قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[4]، **ليشاهد الأسرار[5] الملكوتية والآثار الجبروتية، ويكشف في باطنه الحقائق الغيبية والدقائق الفيضية،** فإنّ النفس إذا هذّبت ظاهرها وباطنها عن رذائل الأعمال والأخلاق، وقطعت عوائقها عن التوجّه إلى مركزها الأصلي بمقتضى طباعها، اتّصلت بعالم الغيب للجنسية اتصالاً معنويّاً، فينعكس إليها ممّا ارتسمت فيه من النقوش العلمية، فتتحلّى النفس حينئذٍ بالصور الإدراكية القدسيّة، ثمّ الإدراكات الفائضة على النفس في هذه المرتبة أقوى من الفائضة عليها عقيب النظر والاستدلال من وجهين:

أحدهما: إنّ الحاصل عقيب النظر[6] لا يخلو عن الشبهات الوهمية؛ لـمّا مرّ من أنّ الوهم له استيلاء في طريق المباحثة، بخلاف تلك الصور القدسية التي ذكرناها؛

---

(١) أُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي:١/ ٦، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار للرازي:٦، المقدمة.

(٢) الرَوح بفتح أوله: الراحة والإستراحة والحياة الدائمة. مجمع البحرين للطريحي:٢/ ٣٥٣.

(٣) في «ح» و«ذ»: (من عالم).

(٤) سورة العنكبوت ٢٩: ٦٩.

(٥) في «ذ» و«ح»: (الأمور) وفي حاشية «ح»: في نسخة (الأسرار) وكذا بقية النسخ.

(٦) قوله: (والإستدلال من وجهين: أحدهما، أنّ الحاصل عقيب النظر) لم يرد في «ث».

لاضمحلال القوى الحسّية هناك، وصيرورتها مسخَّرة للقوى العقلية، فلا يمكنها المنازعة لها في حكمها.

وثانيها: إنّ الفائض على النفس في هذه المرتبة قد يكون صوراً كثيرة استعدّت بصفائها عن الكدورات، وصقالتها عن أوساخ التعلّقات، لأن يفاض عليها تلك الصور، كمرآة صقلت وحوذي بها ما فيه صور كثيرة، فإنّه يتراءى فيها ما تتسع هي له من تلك الصور، والفائض عليها عقيب النظر هي العلوم التي تناسب تلك المبادىء التي رتّبت لتؤدّي إلى مجهول، كمرآة صقلت شيء يسير منها فلا يرتسم فيها إلّا شيء قليل من الأشياء المحاذية لها، **إلّا أنَّ ذلك** الفتح[١] ـ أعني فتح باب خزانة الرحمة على قلب السالك، وكشف الحقائق الغيبية على باطنه ـ **قباء لم يُخَطْ على قَدّ[٢] كلّ ذي قَدْ، ونتائج[٣] لم يعلم مقدّماتها[٤] جَدّ كلّ ذي جَدْ، بل ذلك**

---

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: إلّا أنَّ ذلك المذكور: من عدم قصر الهمّة، وعدم إشغال العقل بمعرفة الكثرة، وعدم الوقوف عند الزخارف التي هي مزلّة القدم، وتضعيف الحواسّ المدركة للأمور الفانية، وحبس النفس الأمّارة التي تشير إلى التخيّلات الواهية بالرياضة، وتوجيه الهمّة بالكلّية إلى عالم القدس، وقصر الأمنية على نيل محلّ الروح والأنس، والإشتغال بالسؤال والخضوع والإبتهال من حضرة ذي الجود والإفضال. قباء... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) القد: القامة. الصحاح للجوهري:٢/ ٥٢٢، قدد.

(٣) قال المقداد: أي واردات وعلوم فيضية. الأنوار الجلالية:١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) قال المقداد: أي تلك المجاهدات، وإزالة تلك العلائق وتنحية تلك العوائق،كلّ ذي جِدّ واجتهاد، بل ذلك فضل ومنحة من الجناب القدسي يفيضه على من استعدّ لذلك الفيض، بحكم: من استعدّ استحقّ. لكن ذلك الإستعداد لا يحصل في الأغلب إلّا مع مجاهدات عظيمة، يتعارض فيها إلهامات ←

فضل الله يؤتيه من يشاء[١]، جعلنا الله وإيّاكم من السالكين لطريقه، المستحقّين[٢] لتوفيقه[٣]، المستعدّين لإلهام تحقيقه، المستبصرين بتجلّي[٤] هدايته وتدقيقه،[٥] آمين رب العالمين.

إلهية، وخواطر شيطانيّة، إتّباع الأُولى خطر، والخلاص من الثانية عسر، وينجو ﴿الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى﴾ الأنبياء ٢١: ١٠١، فلا جرم كان تحصيل العلم بهذا الطريق أعزّ من الكبريت الأحمر، وحيث الحال كذلك، فنسأل الله أن يجعلنا من السالكين لطريقه ـ أي الطريق الذي أمر به أنبياؤه وأولياؤه.

الأنوار الجلالية:١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(١) اقتباس من سورة المائدة/ ٥٤.

(٢) قال المقداد: بالقيام بأوامره، والإنتهاء عند زواجره. الأنوار الجلالية:١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٣) قال المقداد: وهو جعل الأسباب متوافقة في حصول مسبّباتها، بأن تحصل شرائطها وتنتفي موانعها. الأنوار الجلالية:١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) في «ث»: (على) بدل من: (تجلّي).

(٥) قال المقداد: الإستعداد: التهيّؤ لحصول الأثر. والإلهام: إلقاء معنى في الرَوع بطريق الفيض. والتحقيق: هو جعل الشيء حقّاً. والتجلّي: هو الظهور والإنكشاف. والهداية: وجدان ما يوصل إلى المطلوب. والتدقيق: هو إمعان النظر في الشيء طلباً لتحقيقه.الأنوار الجلالية:١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

الفَصْلُ الثَّانِي

العَدْلُ

الفصل الثاني

في العدل[1]

تقسيم[2]: للفعل إلى أقسامه الخمسة ينتفع به في المباحث.

فنقول: الفعل إمّا أن يتّصف بأمرٍ زائدٍ على حدوثه أو لا، الثاني مثل فعل النـائم والساهي[3]، وأمّا فعل البهائم، فقيل: لا يوصف بحسن ولا بقبح بالإتفاق، وفعل

(١) قال الحبلرودي: لـمّا فرغ من الفصل الأول في التوحيد شرع في الثاني، وقال: الفصل الثاني في العدل، أي في بيان أنّه تعالى حكيم عادل لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب، فإن قلت: كونه تعالى عادلاً من جملة صفاته، فَلِمَ أفردها بالذكر وجعلها في فصل على حدةٍ مقابلاً لفصل التوحيد؟. قلت: لاختصاصه بكثرة المباحث الجليلة، وكونه أصلاً لعدّة مسائل شريفة، كحسن التكليف، ووجوب الثواب والعقاب، وغيرهما ممّا سيأتيك بإذن الله تعالى؛ ولهذا صار ثانياً من أصول الدين، وأيضاً هذا إشارة إلى [أنَّ] كيفية أفعاله [مغايرة] لـمّا عداه من صفات كماله. (حاشية ح).

(٢) قال ملّا خضر الحبلرودي: ولـمّا كان معرفة كونه تعالى عادلاً موقوفة على معرفة الواجب والقبيح العقليين، المأخوذين في تعريفه دون غيرهما من أقسام الفعل ـ أعني المندوب والمكروه والمباح ـ صَدَّر البحث بتقسيم الفعل إليهما، وبيان عقليتهما، ولم يتعرّض لبقية الأقسام، فقال: تقسيم. (حاشية ح).

(٣) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٢٨٠، الفصل الثالث، المسألة الأولى في إثبات الحسن والقبح العقليين، إرشاد الطالبين للسيوري: ٢٥٢ـ٢٥٣، مباحث العدل.

الصبي مختلف فيه[١]، فمنهم من حكم ما به متّصف الحسن والقبح؛ لأنّ كلّ فعل إذا وقع على ما ينبغي في نظر العقل فهو حسن، وما كان خلافه فقبيح، مع قطع النظر عن الفاعل، ولهذا حكموا بذلك في أفعال الصبي، ومنهم من قال: إنَّ الفعل إنَّما يتّصف بالحسن والقبح إذا وقع من فاعل بحيث يليق به وينبغي منه عقلاً، والصبيّ لا يتصوّر منه ذلك، والحقّ أنَّ اتصاف الفعل بالحسن والقبح معتبر حين إدراك فاعل نفس الفعل، [مع][٢] قطع النظر عن الحُسن والقبح، بخلاف النائم والسكران والمجنون والبهائم والصبي[٣]. والأوّل أمّا حسن[٤] أو قبيح؛ لأنّ **كلّ فعل إمّا أن ينفر العقل منه أو لا، والأول قبيح، والثاني حسن، والحسن** أربعة أقسام: لأنّه **إمّا أن ينفر العقل من تركه أو لا**، والأول واجب، والثاني مندوب إنْ ترجّح فعله[٥]، ومكروه إنْ ترجح تركه، ومباح إنْ تساويا، **ولذلك** ـ أي ولأنَّ القبيح ينفر العقل من فعله، والواجب ينفر العقل من تركه ـ **يذمُّ العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب**؛ لارتكابه ما ينفر العقل عنه[٦].

---

(١) قوله: (ولا بقبح بالاتّفاق، وفعل الصبي مختلف فيه) لم يرد في «ث».

(٢) ما بين المعقوفتين أثبتناه ليستقيم السياق.

(٣) من قوله: (فمنهم من حكم ما به) إلى هنا أثبتناه من «م».

(٤) (أمّا حسن) لم يرد في «ث».

(٥) في «ث» زيادة: (على تركه).

(٦) قال الحبلرودي: ولا يذمّون فاعل غيرهما من أقسام الفعل ولا تاركه؛ لعدم نفوره ـ أي العقل ـ من شيء منهما ـ أي الفعل والترك ـ (حاشية ح).

واعلم أنَّ مسألة الحسن والقبح العقليين من المسائل الخلافية المشهورة بين العقلاء، فلابدّ أولاً من تحرير محلّ النزاع؛ ليكون النفي والإثبات وارِدَين على شيء واحد، فنقول: الحسن والقبح يقالان لمعانٍ ثلاث:

الأوّل: صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في أنّ مدركه العقل.

والثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض يكون حسناً، وما خالفه يكون قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما، وذلك أيضاً عقليّ بحسب اختلاف الإعتبار، فإنَّ قتل زيد مصلحة لأعدائه مفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلّق المدح والثواب عاجلاً وآجلاً، و الذمّ والعقاب كذلك، وهذا هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعيّ؛ لأنَّ الأفعال كلّها متساوية، وليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذمّ فاعله وعقابه، وإنَّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها. وعند المعتزلة عقليّ، قالوا: للعقل في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة محسِّنَة أو مقبِّحَة، ثمّ إنّها قد تدرَك بالضرورة، كحُسن الصدق النافع، وقُبح الكذب الضّار، وقد تدرَك بالنظر، كقُبح الصدق الضّار، وحُسن الكذب النافع، وقد لا تدرَك بالعقل أصلاً، لكن إذا ورد به الشرع علم أنَّ ثمّة جهة محسّنة، كصوم آخر يوم من رمضان، أو مقبّحة، كصوم أول يوم من شوال. وإذا تقرّرت هذه

المقدّمة فلنرجع إلى ما في المتن، قال:

أصل: في الإشارة إلى الخلاف بين الفريقين وإثبات ما هو الحق، فنقول: **أنكرت المجبّرة**[١] ـ يعني الأشاعرة القائلين بالجبر ـ **والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية**، قالوا: القبيح عندنا ما نُهي عنه شرعاً، تحريماً أو تنزيهاً، والحُسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، بل الشرع هو المثبّت والمعيّن، ولو عكس الشارع القضية فحسّنَ ما قبّحه وقبّحَ ما حسّنه لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسنُ قبيحاً. وقالت الفلاسفة: لا سبيل للعقل النظري في معرفة حُسن الأشياء وقبحها، بل الحاكم بذلك العقل العملي **ولأهل العدل** ـ يعني المعتزلة القائلين بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي، ولذلك لُقّبوا بأهل العدل ـ **عليها** ـ أي على الأحكام العقلية[٢]، التي هي الحسن والقبح والوجوب ـ **دلائل لا تخلو عن نوع**[٣] ضعف، طوينا ذكرها اقتداءً بالمصنِّف ﵀، **والأَولى إثباتها** ـ أي تلك الأحكام ـ **بالضرورة، لأنَّ الإستدلال لابدّ من انتهائه إليها** ـ أي الضرورة ـ دفعاً للدور والتسلسل. ولـمّا أوردَ هنا اعتراض، بأنّ العلم بحُسن الأشياء وقُبحها لو كان ضرورياً لـمّا اختلف فيه العقلاء؛ لعدم الإشتباه في الأحكام الضرورية، ولما وقع التفاوت بينه

---

(١) قال المقداد: أراد أنَّ المجبّرة أنكرت ذلك مطلقاً، والفلاسفة بالعقل النظري، والمراد بالنظري: ما كان متعلّقه ليس للقدرة الإنسانية فيه تصرّف، وبالعملي: ما كان للقدرة الإنسانية فيه تصرّف، ويتمّ به نظام النوع. الأنوار الجلالية:١٢٥، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) (العقلية) لم ترد في «ث».

(٣) (نوع) لم ترد في «ث» و«ص».

وبين العلم بأنَّ الكلّ أعظم من الجـزء، لأنَّ الـضروريات لا تتفـاوت، والتـالي باطـل لوجود الاختلاف والتفاوت، فالمقدّم مثله. أشار إلى جوابه، بقوله: **وسـبب اخـتلاف** العقلاء، و**الإشتباه في الحكم** المذكور **اشتباه ما يتوقّف عليه الحكم، مـن تـصوّرات معاني الألفاظ من المحكوم عليه وبه،** فإنّه قد لا يتصوّر الأطـراف عـلى وجـه يكـون مناط الحكم، وحينئذٍ يقع الإختلاف، وأمّا إذا تصوّر على الوجه الذي يتعلّق به الحكم فلا، **ولا ينافي ذلك** الإشتباه الحاصل من عدم تصور الأطراف على ما ينبغي **ضروريّة الحكم، لأنَّ** التصديق **الضروري**[(١)]: هو الذي **إذا حـصل تـصوّر الطـرفين حـصل الحكم من غير حاجة إلى وسط** ـ أي دليل ـ **لأجل الحكم، بـل** إن توقّـف عـلى نظـر وكسب يكون ذلك **لأجل التصوّرات** التي في الأطراف، **ومحلّ النزاع** ـ يعني الحكـم بحسن الشيء أو قبحه ـ **كذلك** ضروريّ بالمعنى المـذكور، **فـإنَّ مـن تـصوّر حقيقـة الواجب والقبيح،** وتصوّر معنى نفور العقل؛ **يحكم** بالضرورة **بنفور العقل عن ترك الأول** ـ أي الواجب ـ **وفعل الثاني** ـ يعني القبيح ـ **من غير توقّف على أمر آخر،** مـن دليل أو حدس[(٢)] أو تجربة، وأمّا حديث التفاوت، فجوابه: إنَّ ذلك بسبب أُلف النفس ببعض الضروريات، وهي لمألوفها متى ورد عليها أقبل، وبمأنوسها كلّما وجده أميل.

أصل: في بيان أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب.

والأمة اجمعت على ذلك، فالأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليـه،

---

(١) أُنظر: قواعد المرام للبحراني:٢١، القاعدة الأولى، الركن الأول، البحث الأول، كـشف المـراد للعلاّمـة الحلّي:٢٠٥. الفصل الخامس، المسألة الثانية عشر.

(٢) الحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. إرشاد الطالبين:١٠٠، أقسام العلم الضروري.

فلا يتصوّر منه فعل قبيح ولا ترك واجب[١].

وأمّا المعتزلة فمن جهة أنَّ ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله[٢]، والدليل على ذلك أنَّ **واجب الوجود قادر، عالم بتفاصيل** جميع الأشياء، ومن جملتها القبائح وترك الواجبات، فيكون عالماً بتفاصيل **القبائح وترك الواجب**[٣]، **وهو مستغن عن فعل القبائح وترك الواجب**[٤]؛ **لـمّا تقدّم من الأصول** في المباحث السابقة، من أنّه غنيّ بالإطلاق عن الغير في ذاته وصفاته، **وكلّ من كان كذلك** ـ أي عالماً بالقبيح من حيث هو قبيح، مستغنياً عنه ـ **يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة**، وإلّا يلزم السفه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[٥].

ينتج من[٦] ترتيب المقدّمات المذكورة، **أنَّ الواجب لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب ـ أي لا يتركه ـ، وهو المطلوب.**

أصل: في بيان أفعال العباد هل هي واقعة بقدرتهم أو بقدرة الله تعالى؟

قالت الشيعة وجمهور المعتزلة: **الأفعال التي تصدر من عبيده هم موجدوها**

---

(١) أُنظر: كتاب الإرشاد للجويني: ٢٣٤، فصل: أنّه لا واجب عقلاً على العبد أو الله، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٣٨١، القاعدة السابعة عشر: في التحسين والتقبيح.

(٢) أُنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٣٥، في أنّه عزّوجلّ عادل.

(٣) في «ص»: (الواجبات).

(٤) قوله: (وهو مستغنٍ عن فعل القبائح وترك الواجب) لم يرد في «ث».

(٥) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٢٨٣، الفصل الثالث، المسألة الثانية.

(٦) قوله: (ينتج من) لم يرد في «ث».

بالإختيار ـ أي هي واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الإستقلال بلا إيجاب، بل اختيار؛ وذلك **لأنّها** ـ أي تلك الأفعال ـ **تحصل** منهم **بحسب دواعيهم** وإرادتهم بالضرورة، فإنَّ من رام دفع حجر في جهة، إندفع إليها بحسب قصده وإرادته، وكلّ من حصل منه الفعل بحسب داعيه وإرادته، فهو موجده(١).

وعند الفلاسفة ـ ووافقهم في ذلك إمام الحرمين من الأشاعرة(٢) ـ: إنَّ العبيد **هم موجدوها بالإيجاب** وامتناع التخلّف، بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع(٣). **وعند المجبّرة: أوجدها الله فيهم** ـ أي في العبيد ـ، فالأفعال عندهم واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه جرى عادته بأنّه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعل المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله(٤)، **إذ لا مؤثّر عندهم** في الوجود **إلّا الله** تعالى. وقالت طائفة: هي واقعة بالقدرتين معاً. ثمّ اختلفوا.

---

(١) أُنظر: رسائل الشريف المرتضى:١٠/ ١٣٥، جوابات المسائل الطبرية، المسألة الأولى، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار:٢٢٣ـ٢٢٤، ٢٢٦ـ٢٢٧، فصل في خلق الأفعال، كنز الفوائد للكراجكي: ١/ ١١٢، قبح التكليف بما لا يطاق، فصل في أنّه تعالى يخلق أفعال العباد.

(٢) قال التفتازاني: المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم، أنَّ مذهب إمام الحرمين: إنّ فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً، كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرّح به إمام الحرمين فيما وقع إلينا من كتبه، شرح المقاصد للتفتازاني:٤/ ٢٢٤.

(٣) أُنظر: كتاب الإرشاد للجويني:١٧٤ـ١٧٦، فصل: ليس العبد مخترعاً.

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٣٦، الفصل الثاني الجبرية.

فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني(١): تقع بمجموع القدرتين، على أن يتعلّقا جميعاً بالفعل نفسه، وجوّزَ اجتماع المؤثِّرَين على أثر واحد.

وقال القاضي أبو بكر: على أن تتعلّق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بصفته من كونه طاعة أو معصية، كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاءً، فإذن ذات اللّطم واقعة بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره. **واحتجّ أبو الحسين البصري** على المذهب الأول **بالضرورة** ـ أي يزعم أنَّ العلم بذلك ضروري، ولا حاجة إلى الإستدلال ـ وذلك لأنَّ كلّ أحد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش، والصاعد إلى المنارة والهاوي منها، ويعلم أنَّ الأولَين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره، وأنّه لولا تلك الدواعي والإختيار لم يصدر عنه شيء منهما، بخلاف الآخرين(٢).

إذ لا مدخل في شيء منهما لإرادته وداعيه، بل الحيوانات العجم تفرّق بين مقدورها وغير مقدورها فكيف بالإنسان، ولهذا يقصد الحمار طفر الجدول الضيّق دون الواسع، **وليس** ما ذكره أبو الحسين **ببعيد،** فيكون إنكاره سفسطة مصادمة

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق الإسفرائيني، الأصولي، المتكلّم، الفقيه الشافعي، إمام أهل خراسان. صنّف كتاب جامع الحلّي في أصول الدين. وبنيت له بنيسابور مدرسة مشهورة. حكى عنه أبو القاسم القشيري أنّه كان لا يجوّز الكرامات، وهذه زلّة كبيرة. وتوفي في نيسابور. تاريخ الإسلام للذهبي:٢٨/ ٤٣٦ـ٤٤٠.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني:٤١، الفصل الثالث، الأشعرية، وانظر: غاية المرام للآمدي:١٨٢، القانون الخامس، القاعدة الاولى: في أنّه لا خالق إلّا الله. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٨٥ـ ٢٨٦، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة السادسة.

للضرورة، **وإن** تنزّلنا عن دعوى الضرورة في هذا المطلب **واستدللنا عليه، قلنا**: لو كان فعل العبد بمحض قدرة الله، من غير تأثير لقدرة العبد، لجاز تحرّك الجبل العظيم باعتماد الضعيف، وعدم تحرّك الخردلة باعتماد القوي في الغاية، بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة، وإنّه مكابرة. ونقول أيضاً: **إن وجد شيء من القبائح في العالم، فالعبيد موجِدوا أفعالهم** بالقدرة والإختيار، **والملزوم** ــ أعني وجود شيء[1] من القبائح ـ ثابت بالضرورة، **وباعتراف الخصم** أيضاً، **فكذا اللازم** يكون ثابتاً.

بيان الملازمة: إنّا بينّا أَنَّ فعل القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله ـ أي القبيح ـ **غيره** ـ أي غير[2] الواجب ـ **وإذا ثبت أنَّ فاعل القبيح هو العبد، فكذا فاعل الحسن**؛ لعدم القائل بالفصل[3]، **ولأنّا نعلم بالضرورة أنَّ فاعل القبيح هو فاعل الحسن** لا شخصاً آخر، **فإنَّ الذي كذّبَ هو الذي صدّقَ**، والمنازعة فيه مكابرة.

وعن الحسن البصري[4]: بعث الله محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم إلى العرب

(١) قوله: (وجود شيء) لم يرد في «ث».

(٢) (غير) لم ترد في «ث».

(٣) في حاشية «ع»: بالفصل بين الفاعلين، بأن يقول: فاعل الحسن غير فاعل القبيح، ويقول: فعل القبيح من العبيد، والحسن من الله تعالى.

(٤) لم يرد قول الحسن البصري ـ هذا ـ إلّا في مصادر العامّة، مجرّداً من اللقب، وربّما هو الذي دعا البعض إلى الظن أنّه الإمام الحسن عليه السلام.

وهم قدَرية، يحمّلون ذنوبهم على الله تعالى، ويصدّقه قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾[1][2]. وقد عرفت معنى القدَرية، ومن الموصوف بها.

ولـمّا كان إسناد فعل القبائح إلى الله تعالى أمراً شنيعاً، حاول الأشعري مفرّاً منه، فقال: الفعل بخلق الله وكسب العبد[3]، ومعناه: إنّه جرت عادة الله بأن يوجِد في العبد قدرة واختياراً، ويوجِد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى مكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له. فأشار المصنِّف إلى جوابه بقوله: **والذي أثبته أبو الحسن الأشعري** في العبد **وسمّاه بالكسب، وأسند وجود الفعل وعدمه إلى الله** خلقاً، وإلى العبد كسباً، **ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير، غير معقول** عند التحقيق والتفتيش، فإنّا نقول له: إنْ كان للعبد تأثير في وجود الفعل وتسمّيه كسبياً، فقد صدر من العبد فعل إختياري، فبطل قولك: لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، وإن لم يكن له تأثير أصلاً، ويكون الفعل بمحض قدرة الله تعالى، فقد لزمك القول بالجبر وإسناد القبيح إلى الله، فلا فائدة في إثبات المعنى الذي تسمّيه كسباً، إلّا تطويل المسافة بلا طائل.

شبهة[4] للمجبّرة في دعواهم ـ هذه ـ **وجواب عنها**.

---

(١) سورة الأعراف ٧: ٢٨.

(٢) الكشّاف للزمخشري: ٢/ ٧٥، وعنه في تفسير البحر المحيط للأندلسي: ٤/ ٢٨٦.

(٣) أُنظر: الملل والنحل: ٤١، الفصل الثالث، الأشعرية.

(٤) قال ملّا خضر الحبلرودي: وهي معارضة لـمّا استدللنا به من الدليل العقلي على الإختيار. (حاشية ح).

قالت المجبّرة: إن كانت القدرة والإرادة في العبد **من الله تعالى** ـ والحال إنّه **بعدمهما يمتنع الفعل، ومعهما يجب ـ فالفعل صادر من الله** تعالى، **والملزوم** ـ أعني القدرة[١] والإرادة من الله ـ **ظاهر الثبوت** باتفاق الخصم، **فكذا اللازم**[٢] ثابت.

والجواب عن الشبهة[٣]: **إنّه لا يلزم من كون آلة الفعل** ـ أي القدرة والإرادة ـ **من الله أن يكون الفعل منه**[٤]، **غاية ما في الباب إنّه يتخيّل** ويتوهّم **منه**[٥] **الإيجاب**[٦]، بأن يكون الفعل واجب الصدور من العبد بقدرته، ولا يكون له اختيار في تركه، كالنار في الإحراق، وليس هذا مذهبكم. **أمّا الجبر** الذي هو مذهبكم، بأن يكون الفعل بمحض قدرة الله تعالى، من غير تأثير لقدرة العبد أصلاً، **فلا يلزم** منه[٧]، ويمكن **دفع الإيجاب** أيضاً **بأن نقول: إنّ كون آلة الفعل**[٨] **من الله تعالى**

(١) في حاشية «ح»: وهذا هو المقدّم. وفي «ث»: (كون القدرة).

(٢) في حاشية «ح»: وهو التالي.

(٣) قال الحبلرودي: تقرير الجواب: إنّه سلّمنا أنّ القدرة والإرادة ـ واللّتان هما آلة الفعل ـ من الله تعالى، لكنّ الملازمة التي ادّعيتم ممنوعة، وسند المنع أنّه لا يلزم... إلى آخره. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: مباشرةً، وإلّا لزم كون الحدّاد مباشراً قريباً، لقتل كلّ من قتل بسيفٍ صَنَعَهُ، وهو باطل ضرورة. (حاشية ح).

(٥) في حاشية «ح»: أي ممّا ذكر.

(٦) قال ملّا خضر الحبلرودي: الذي هو مذهب الفلاسفة، من أنّ الله تعالى يُوجِد في العبد القدرة والإرادة، ثمّ تلك القدرة والإرادة يوجبان الفعل. (حاشية ح).

(٧) قال الحبلرودي: ولا يتخيّل منه، ولا يدلّ عليه أصلاً. (حاشية ح).

(٨) في حاشية «ح»: التي هي القدرة والإرادة.

مسلّم، إلّا أنَّ[١] **فعل العبد تابع لداعيه** وإرادته بالضرورة، **فيكون فعله باختياره؛ لأنّا لا نريد بالإختيار إلّا هذا القدر** ـ أعني كون الفعل تابعاً لإرادته وداعيه ـ **وبعد ظهور كون فعله** ـ أي العبد ـ **تابعاً لداعيه** وإرادته، **أنْ سمّوه إيجاباً؛ لكون الآلات** من القدرة والإرادة صادرة **من الله تعالى**[٢]، **كان ذلك منازعة في مجرّد التسمية لا في** المعنى، فإنّا نقول: العبد مختار في فعله، بمعنى أنَّ فعله تابع لقدرته وإرادته، وأنتم تقولون: إنّه غير مختار، بمعنى أنَّ قدرته مخلوقة لله تعالى، **ولا مضايقة فيها** ـ أي في التسمية ـ إذ لكلّ أحد أن يصطلح على ما يشاء، **ولو قالوا** ـ يعني المجبرة ـ في تقرير الشبهة: **إنَّ الله تعالى خلق العبيد** فوجد منهم الفعل، **ولو لم يخلقهم لـمّا كانت الأفعال** ـ أي لـمّا وُجِدت ـ **ولـمّا خلقهم كانت** وثبتت الأفعال منهم، **فيكون هو تعالى فاعلاً** بعيداً **لها** ـ أي لتلك الأفعال ـ لأنَّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، **كان** جواب لو في قوله: ولو قالوا **مثل قولهم** الأول في إيهام الإيجاب دون الجبر، **وأسهل** في ذلك، ولم يحتج إلى إثبات أنَّ القدرة والإرادة من الله تعالى[٣]، لكن **لا يخفى على العاقل ما فيه** من الضعف[٤]؛ لأنَّ الكلام في المباشر القريب للأفعال، هل هو الله

---

(١) قال الحبلرودي: أي إلّا أنَّ الإيجاب المشهور ـ الذي هو: عبارة عن عدم تخلّف الفعل عن الفاعل، بشرط أن لا يكون مسبوقاً بقصد وداع وإرادة، كالإشراق والإحراق بالنسبة إلى الشمس والنار ـ غير لازم؛ لأنَّ فعل العبد... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: ولزوم وجود الفعل بوجودها وامتناعه مع عدمها. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: دونهم، بخلاف الأول لاحتياجه إلى إثبات ذلك.

(٤) قال الحبلرودي: والفساد وعدم دلالته على الجبر أصلاً، بل المتخيل منه الإيجاب المجاب عنه: بأنَّ فاعل السبب ليس فاعل المسبّب الأول. (حاشية ح).

تعالى أو العبيد؟ فإثبات أنَّ مباشره البعيد هو الله تعالى نصب الدليل في غير محلّ النزاع، فيكون باطلاً[(١)].

شبهة أخرى لهم في هذه الدعوى، **وجواب** عنها.

قالوا أيضاً: علمه تعالى متعلّق بفعل العبد لا محالة، فما عَلِمَ عدمه يمتنع صدوره عن العبد؛ وإلّا يلزم أن يكون علمه جهلاً، وما عَلِمَ وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، **فيكون تركه ممتنعاً، إذ لو فرض تركه** من العبد **لزم كون علمه تعالى جهلاً، واللّازم** ـ أعني إنقلاب علمه جهلاً ـ **محال، فالملزوم** ـ يعني ترك العبد ما علم الله وجوده، أو فعل ما علم عدمه ـ **مثله في البطلان، وإذا كان تركه** من العبد أو فعله **ممتنعاً، كان العبد مجبوراً** في فعله، وهو المطلوب[(٢)].

قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء، لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً، إلّا بالتزام مذهب هشام[(٣)]، وهو أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها[(٤)].

قلنا في جوابهم: **هذا** الذي ذكرتم **أيضاً يوهم الإيجاب**، بأن يكون الفعل صادراً عن العبد، بحيث لا يقدر على تركه، **وأمّا الجبر** الذي تدّعونه وهو أن يكون[(٥)] الفعل

(١) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٨٦، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة السادسة.

(٢) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٨٥، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة السادسة.

(٣) هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي، الكوفي، مولى بني شيبان، كان من أصحاب أبي الهذيل ثمّ تركه، وهو من أهل البصرة، توفي سنة ٢٢٦ هـ، راجع رأيه المذكور في المتن في كتاب الملل والنحل: ٣١ـ الهشامية، وأُنظر: الفهرست لابن النديم:٢١٤. سير أعلام النبلاء للذهبي:١٠/ ٥٤٧.

(٤) أُنظر: شرح المواقف للجرجاني:٨/ ١٧٣، المرصد السادس: في أفعاله تعالى، المقصد الأول.

(٥) (يكون) لم يرد في «ث».

صادراً من الله تعالى من غير تأثير للعبد **فلا** يلزم من هذا، **ويلزمهم أيضاً مثله** ــ أي مثل هذا الكلام ـ لإثبات الإيجاب **في فعل الباري تعالى،** فنقول: كُلّما علم الله عدمه من أفعال نفسه فهو ممتنع الصدور منه تعالى، وما علم وجوده فهو واجب الصدور عنه تعالى، وإلّا يلزم الإنقلاب المذكور، ولا مخرج لفعل الله عنهما، فيبطل الإختيار، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع فلا يكون الواجب فاعلاً مختاراً، **وكلّما أجابوا به** عن هذا النقض **فهو جوابنا** عن شبهتهم، **على إنّا نزيد** على ذلك، **ونقول** في حلّ الشبهة: العلم **لا يكون علماً إلّا إذا طابق المعلوم، فيكون تابعاً للمعلوم،** بمعنى أنّهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم، ألا ترى أنَّ صورة الفرس مثلاً على الجدار إنّما كانت على هذه الهيئة المخصوصة؛ لأنَّ الفرس في حدّ نفسه هكذا، ولا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً إنّما يتحقّق إذا هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل[1] وامتناعه، وسلب القدرة والإختيار، وإذا كان العلم تابعاً للمعلوم بالمعنى المذكور، **فلو كان مؤثّراً في المعلوم، كان المعلوم** أيضاً **تابعاً له فيدور، وإذا لم يكن العلم مؤثّراً** في الفعل وجوداً وعدماً **لم يلزم الإيجاب.**

هداية: إعلم أنَّ القائلين بكون العبد مختاراً في فعله لم يدّعوا أنَّ جميع الأفعال الحسنة صادرة منه، بل منها ما يصدر عن الله تعالى، ومنها ما يصدر عنه، فالمصنِّف رحمه الله أراد أن يشير إجمالاً إلى[2] ما يصدر عن كلّ منهما، فقال: **إذا ثبت أنَّ للعبد فعلاً**

---

(١) في «ث»: (وجوبه) بدل من (وجوب الفعل).

(٢) قوله: (ما يصدر عنه، فالمصنف رحمه الله أراد أن يشير إجمالاً إلى) لم يرد في «ث».

اختيارياً، **فكلّ فعل يستحقّ به العبد مدحاً** كالطاعات، **أو ذمّاً** كالمعاصي، **او يحسُن أن يقال له: لِمَ فعلت** كذا؟ **فهو فعله** صدر عنه، **وما عداه** من الأفعال، ممّا لم يستحقّ به مدحاً، أو ذمّاً، أولم يحسُن أن يقال له: لِمَ فعلت كذا ككونه حَسِنُ الصورة، طيّب الصوت، رشيق القد، وأضداد ذلك، **فهو فعله تعالى** لا اختيار للعبد فيها أصلاً.

أصل: في بيان أنَّ الله تعالى هل يفعل لغرض أو لا؟.

ذهبت الأشاعرة[١] والحكماء[٢][٣] إلى أنَّ أفعاله ليست معلّلة بالأغراض، وخالفهم في ذلك المعتزلة والشيعة، واختاره المصنِّف واستدلّ عليه بأنّه **إذا ثبت أنّ فعل الباري تبع لداعيه، والداعي هو العلم بمصلحة الفعل أو الترك، فأفعاله تعالى لم تخلو عن المصالح**، التي صار العلم بها داعياً للفاعل إلى الإيجاد أو الترك، دفعاً للترجيح من غير مرجِّح، وقولنا: أفعاله تعالى لم تخل عن المصالح، ـ **أي إنّه إنّما يفعل لغرض** وحكمة، باعثة على الفعل، مرجِّحة لأحد طرفي الفعل على الآخر. احتجَّ الأشاعرة بأنّه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدةٍ، لكان هو ناقصاً في ذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال[٤]. أجاب عنه: بأنّه **إذا ثبت أنّه تعالى**

---

(١) أُنظر: المواقف للأيجي:٣٣١، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الثامن: في أنَّ أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض.

(٢) (والحكماء) أثبتناه من «ث» و«ص».

(٣) أُنظر: التعليقات لابن سينا:٥٣، ٥٩.

(٤) أُنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني:٣٩٧ـ٤٠٠، القاعدة الثامنة عشر، تسليك النفس إلى حضيرة القدس ←

كامل، ومستغنٍ عن الغير في ذاته وصفاته، **فتلك المصالح** التي صار العلم بها داعياً له إلى الفعل، **لم تعد إليه**؛ لتعاليه عن التضرر والإنتفاع، **بل** تعود إلى **عبيده** وهو الإحسان إليهم، بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم، ولا محذور في ذلك، **وإذا ثبت أنَّ أفعاله** تعالى صادرة عنه **لمصالح** تعود إلى **عبيده، ثبت بطريق العكس أنَّ كلّ ما فيه فساد بالنسبة إليهم لم يصدر عنه تعالى.**

تبصرة: في أنّه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا يرضى به.

قد بيّنا فيما تقدّم في بحث الصفات، **حقيقة إرادته تعالى لأفعال نفسه**، وأنّها: عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة. **وأمّا إرادته لأفعال عبيده فهو أَمَرَهُمْ بها**، وكراهته نهيهم عنها، والتفصيل: إنَّ فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأمّا المباح وأفعال غير المكلّف فلا تتعلّق بها إرادته ولا كراهته، **والأمر بالقبيح يتضمّن الفساد**، لأنّه يؤدّي إلى اختلال نظام النوع المطلوب في غرض الحكيم، ولأنّه ممّا يجرُّ إلى نسبة الجهل والسفه إلى الآمر، **فلا يأمر الله** العبيد **به، وقد بيّنّا** فيما سبق **أنّه لا يفعل القبيح، فلا يرضى به** ـ أي بالقبيح ـ **لأنّ الرضا به قبيح كفعله**، هذا مذهب الشيعة[1] والمعتزلة[2]. وذهب الأشاعرة إلى أنّه تعالى

للعلّامة الحلّي:١٧٢، المرصد السادس، المطلب الخامس: في التعليق، كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٨٤، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة الرابعة: في أنّه يفعل لغرض.

(١) أُنظر: الإعتماد في شرح واجب الإعتقاد للمقداد السيوري:٧٥، الركن الثاني: في العدل.

(٢) أُنظر: النافع يوم الحشر للمقداد السيوري:٦٨.

مريد لجميع الكائنات، وكلّها واقعة بمشيئة الله وإرادته غير مريد لـما لا يكـون[١]، فمنهم من لا يجوّز إسناد الكائنات إليه مفصّلاً، فلا يقال أراد الله الكفر أو الفسق لإيهامه الكفر، وهو: أنَّ الكفر أو الفسق مأمور به، لـما ذهب بعض العلماء مـن أنَّ الأمر هو نفس الإرادة، وعند الإلتباس يجب الرجوع إلى التوقيف مـن الـشارع[٢]، ولا توقيف في الإسناد تفصيلاً، وذلك كما يصحّ بالنصّ والإجماع أن تقول خالق كلّ شيء، ولا يصحّ أن تقول خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير، كما يقال له كلّ ما في السماوات والأرض، ولا يقال له الزوجات والأولاد، لإيهام إضافة غير الملك إليه؛ لأنّه لو كان الكفر أو الفسق مراد الله لكان الإتيان به موافق لمـراد الله تعـالى، فيكون طاعة مثاباً به، وإنّه باطل بالضرورة من الدين؛ وأيضاً لو كان الكفـر مـراد الله، موافقاً لقضائه[٣]، والرضا بالقضاء واجب إجماعاً، لكان الرضا بالكفر واجبـاً وهو باطل، لأنّ الرضا بالكفر كفر إتّفاقاً، والآيات الدالّة عـلى أنّـه تعـالى لا يريـد القبائح أكثر مـن أن تحـصى ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾[٤] والمكـروه لا يكــون مــراداً ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[٥] ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[٦] ﴿وَلَا يَرْضَىٰ

(١) أُنظر: شرح صحيح مسلم للنووي:١٧/ ١٤٧. التفسير الكبير للرازي:٢٨/ ٣٠.

(٢) (الشارع) سقطت من «ذ».

(٣) في «ث»: (بقضائه).

(٤) سورة الإسراء ١٧: ٣٨.

(٥) سورة غافر ٤٠: ٣١.

(٦) سورة البقرة ٢: ٢٠٥.

﴿لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[١] **﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾**[٢]، أسندوا إشراكهم بإرادة الله، وقالوا: لو أراد عدم إشراكنا لـمّا أشركنا ـ كما يقول الأشاعرة[٣] ـ ثمّ إنّه تعالى ردَّ عليهم وذمّهم بقوله **﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾**[٤].

وأمّا ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[٥]، فليس على إطلاقه بل مخصوص بأفعال نفسه.

تفسير لمتشابهات جاءت في الآيات والأحاديث، تُوهِم إسناد الشّر والقبيح[٦] إليه تعالى. **ما ورد أنّه: «خالق الخير والشر»**[٧]، **أُريد بالشر: ما لا يلائم الطبع، وإن كان مشتملاً على مصلحة**[٨]، لا ما كان قبيحاً خالياً عن المصلحة، فإنَّ الشرّ يطلق على معنيين: أحدهما: غير الملائم للطبع، كخلق الحيوانات المؤذية، والثاني: ما يكون

---

(١) سورة الزمر ٣٩: ٧.

(٢) سورة الأنعام ٦: ١٤٨.

(٣) أُنظر: شرح مسلم للنووي:١٧/ ١٤٧. التفسير الكبير للرازي:٢٨/ ٣٠.

(٤) سورة الأنعام ٦: ١٤٨.

(٥) الكافي للكليني:٨/ ٨٢. الأمالي للصدوق:٥٧٧.

(٦) في «ث»: والقبح.

(٧) المحاسن للبرقي:١/ ٣٨. الكافي للكليني:٢/ ٥١٥، ٥١٦.

(٨) قال الحبلرودي: واعلم أنَّ الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور، وإنّما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدّية إلى تلك الأعدام، والشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاصها معيّنة، وأمّا في أنفسها، وبالقياس إلى الكل، فلا شر أصلاً. (حاشية ح).

مستلزماً للفساد، والمنفي عن الله تعالى الشرّ بالمعنى الثاني دون الأول[١]. قال الحكماء: الموجود إمّا خير محض لا شرّ فيه أصلاً، كالعقول والأفلاك، وأمّا الخير غالب عليه كما في عالم العناصر، فإنّ المرض ـ مثلاً ـ وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه، ولا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور بالكلّية؛ لأنّ ما برأ عن الشرور كلّها هو القسم الأول، وكلامنا في الخير الكثير الذي يلزمه الشرّ القليل، وقطع الشيء عن لازمه محال، وحينئذٍ كان الخير واقعاً بالقصد الأول، والشرّ واقعاً بالتبعية وبالقصد الثاني، وإنّما التزم فعل ما غلب خيره؛ لأنَّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌ كثير[٢]، فليس من الحكمة ترك[٣] المطر الذي به حياة العالم، لئلّا ينهدم به دور معدودة، أو لا يتألّم به سائح في البرّ والبحر، هذا واعلم أنَّ قضاء الله عند الأشاعرة: هو إرادته الأزلية، المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه، فيما لا يزال. وقدره: إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معيّن، في ذواتها وأحوالها[٤]. وعند الحكماء، القضاء: عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود، حتى يكون علماً[٥] على أحسن النظام، وهو المسمّى عندهم، بالعناية:

---

(١) قال الملّا صالح المازندراني: قوله «إنّي أنا الله خالق الخير والشر»، أي مقدّرهما، أو خالق النور والظلمة، أو خالق الحياة والموت، أو خالق الغنى والفقر، والصحة والمرض، وغيرهما من الصفات المتضادّة. شرح أصول الكافي لمحمد صالح المازندراني: ١٠/ ١١٣.

(٢) أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٣٣ـ٣٣٥، علم الطبيعة وما قبله، النمط السابع: في التجريد، فصل ٢٣.

(٣) قوله: (الخير الكثير لأجل... من الحكمة ترك) لم يرد في «ث».

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤١.

(٥) (علماً) لم يرد في «ث».

التي هي مبدأ لفيضان الموجودات، من حيث حملها على أحسن الوجوه[١]. والقَدَر: عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها، على الوجه الذي تَقدّر في القضاء[٢]، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[٣]. والمعتزلة والشيعة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الإختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم[٤]. قال المصنِّف في التجريد: القضاء والقدر إن أُريد بهما خلق الفعل لَزِم المحال ـ يعني إسناد القبائح إلى الله تعالى ـ وإن أُريد معنى الإيجاب والإلزام صحَّ في الفعل الواجب خاصة دون غيره من الأفعال، وإن أُريد معنى الإعلام والتبيّن صحَّ في جميع الأشياء[٥].

تبصرة[٦]: في بيان حسن التكليف. وهو مأخوذ من الكُلفة بمعنى المشقّة،

---

(١) أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا:٣٣٣، علم الطبيعة وما قبله، النمط السابع: في التجريد، فصل ٢٢.

(٢) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٢١٤ـ٢١٥، الباب الخامس، الفصل الرابع، المسألة التاسعة. شرح المواقف للجرجاني:٨/ ٢٠١، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الرابع، خاتمة.

(٣) سورة الحجر ١٥: ٢١.

(٤) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٢٢، المعتزلة، قواعد المرام في علم الكلام للبحراني:١٠٩ــ١١٠، القاعدة الخامسة، الركن الأول، البحث الثالث. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٢٩٤، الفصل الثالث، المسألة الثامنة في القضاء والقدر.

(٥) أُنظر: تجريد الإعتقاد لنصير الدين الطوسي:٢٠٠، المقصد الثالث، الفصل الثالث، القضاء والقدر.

(٦) قال ملّا خضر الحبلرودي: لـمّا كان غرض المصنف في هذه التبصرة دفع الإيراد على أنَّ القبيح ليس ←

تكليف الباري تعالى: هو أمر عبيده بما فيه مصلحتهم عاجلاً وآجلاً، **ونهيهم عمّا فيه مفسدتهم** كذلك، **وذلك** الأمر والنهي **لا ينافي الحكمة**[1]، بل يناسبها **وإن كان فيه**

بإرادته تعالى، كالتفسير المتقدّم عليها، لا بيان التكليف الذي هو من فروع العدل، كما توهّمه جماعة، ترك التعرض لبيان شرائط التكليف وغيرها من مباحثه، وإنْ شئت ذلك فاستمع لـمّا يتلى عليك. شرائط حسن التكليف عشرة:

أ ـ إنتفاء المفسدة: بأن لا يكون التكليف موجباً للإخلال بتكليف آخر، أو للضرر بمكلّف آخر مثلاً، لأنَّ تحقق المفسدة قبيح.

ب ـ تقدّم التكليف على المباشرة: إذ لا يكفي مجرّد صدور الفعل، بل لابدّ من أنْ يكون على جهة الإمتثال.

ج ـ إمكان الفعل المكلّف به، إذ لا تكليف بالممتنع لذاته والواجب لذاته؛ لعدم المقدورية فيهما، فالمطلوب لا يكون إلّا ممكناً.

د ـ أن يكون ما كلِّف به متصفاً بالمنع من الترك، فلا يكون المباح ولا الحرام مكلّفاً به.

هـ ـ عِلْمُ الآمر بصفات الفعل المكلّف به من حسنها وقبحها، لئلّا يخطأ في التكليف.

و ـ عِلْم الآمر أيضاً بقدر ما يستحقّ المأمور على الإتيان به من الثواب والعقاب آجلاً وعاجلاً.

ز ـ امتناع القبيح عليه، لئلّا يخلّ بإثابة المستحقّ للثواب.

ح ـ قدرة المكلّف على الإتيان بما كلّف به، حتى يمكنه الاتيان به.

ط ـ عِلْم المكلَّف بما كلّف به، لأنَّ الإتيان به بدون القصد إليه محال، ولا يمكن القصد إلى الشيء قبل العلم به.

ي ـ إمكان الآلة، إنْ كان الفعل ذا آلة وأداة كالوضوء؛ لتوقفه على الآلة، وامتناعه بدونها، والتكليف بالممتنع محال. (حاشية ح).

(١) قال الحبلرودي: لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، كاستحقاق النفع العظيم الدنيوي، والأجر الجزيل الأخروي. (حاشية ح).

مشقّة عاجلة للعباد، وإذا كان التكليف مشتملاً على مصالح العبيد **فلا يكون قبيحاً**[١]، وبيان ذلك: إنَّ الغرض من التكليف هو تعريض العبد للثواب في الآخرة، والثواب منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام، وهو بدون استحقاق سابق قبيح عقلاً، ألا ترى إنَّ السلطان إذا مرَّ بزبّال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يُستقبح منه أصلاً، بل عُدَّ جوداً وفضلاً، لكنّه مع ذلك إذا نزل له، وقام بين يديه معظِّماً له ومكرِّماً إياه، وأمر خدمه بتقبيل أنامله، استُقبح منه ذلك وذمّه العقلاء، ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلّة الدراية. فالله سبحانه لـمّا أراد أن يعطي عباده منافع دائمة، مقرونة بإجلال وإكرام منه، ومن ملائكته المقرَّبين، ولم يحسُن أن يتفضّل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق، كلّفهم ما يستحقّونه به.

واختُلف في جواز التكليف بما لا يطاق، جوّزه الأشاعرة بناءً على أصلهم، أنّه لا يقبح من الله شيء، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ومنعه الشيعة والمعتزلة؛ لقبحه عقلاً، فإنَّ من كلّف الأعمى بنقط المصحف، وعبده الطيران إلى السماء، عُدَّ سفيهاً وقَبُحَ ذلك في بداهة العقول، وكان كآمر الجمادات، واختاره المصنِّف ﵀ واستدلّ عليه: **بأنَّ الغرض من التكليف إمتثال العبد بما يكلَّف به**؛ ليستحقّ بذلك الثواب الموعود[٢]،

---

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: بل إنّما يكون قبيحاً لو جوّزنا التكليف بالمحال، لكنّا ما نجوّزه، بل هو محال، لـمّا قال: والغرض من التكليف ... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: فإنْ قلت: لـِمَ لا يجوز أن يكون التكليف للشكر على النعم السابغة السابقة، لا لاشتماله على مصلحة تحصل لمكلّف ؟ قلت: لو كان التكليف للشكر لخرجت النعمة؛ بسبب المشقّة في مقابلتها عن كونها نعمة. (حاشية ح).

فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسناً[١]، لعدم إمكان الإمتثال[٢]، فيكون عبثاً يجب نفيه عن الحكيم.

أصل: في أنَّ اللطف[٣] هل هو واجب على الله تعالى أو لا ؟.

ذهب الأشاعرة إلى الثاني، بناءً على أنّه لا يجب على الله تعالى شيء[٤]، والشيعة والمعتزلة إلى الأول[٥]، واختاره المصنِّف واستدلّ عليه بأنَّه: **إذا علم الباري تعالى أنّ العبيد لا يمتثلون التكليف** ـ أي لا يمكن لهم الإمتثال ـ **إلّا بفعلٍ حسنٍ يفعله الله**، كخلق القدرة للعبد، وإكمال العقل، وتهيئة أسباب الطاعة، مثل إرسال الأنبياء، وإنزال الكتب، **وَجَبَ صدوره**[٦] ـ أي ذلك الفعل الحسن ـ **عنه** ـ أي عن الله تعالى ـ؛ **لـئلّا**

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: وإذا لم يكن حسناً كان قبيحاً؛ لعدم الواسطة بالنسبة إلى الفعل المكلّف به، لـمّا تقدّم من تنفّر العقل منه أو عدمه. (حاشية ح).

(٢) قال علي بن نصر الله: الذي هو الغرض من التكليف، فينتقض غرضه من التكليف، ونقض الغرض نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، فيقبح التكليف بما لا يطاق، فلا يصدر منه تعالى. (حاشية ح).

(٣) اللطف: ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها، ولولاه لـمّا كان أقرب إلى اختيارها، مع تمكّنه في الحالين. رسائل الشريف المرتضى:٢/ ٢٨٠، الحدود والحقائق. وانظر: الحدود للنيسابوري:١٠١. الحدود والحقائق للبريدي:٢٦.

(٤) أُنظر: الأربعين في أصول الدين للرازي:٢/ ٢٦٣، مسألة ٣٩، الفصل الثاني. أبكار الأفكار للآمدي:٤/ ٣٥١، القاعدة السادسة، الأصل الثالث، الفصل الأول.

(٥) أُنظر: قواعد المرام في علم الكلام للبحراني:١١٧ــ ١١٨، الركن الثاني، البحث الأول. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٣٠٣، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة الثانية عشر: في اللطف، شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٣٥٢ـ٣٥٣، الأصل الثاني، الفصل الثاني: في العدل.

(٦) قال الحبلرودي: في الحكمة الإلهية. (حاشية ح).

ينتقض غرضه[١] من التكليف، وهو الإمتثال المؤدّي إلى الثواب الدائم، **ومثل ذلك** الفعل الحسن، المقرِّب للعبد إلى الطاعة والمبعِّد إيّاه عن المعصية، **يسمّى: لطفاً، فيكون اللطف**[٢] **مـمّا لا يتمّ الواجب المطلق ـ أعني امتثال التكليف ـ إلّا به، فيكون واجباً**. ثمّ اللطف إن قارن الفعل يسمّى: اللطف المحصل[٣]، فإن كان فعل الطاعة فهو التوفيق[٤]، أو ترك المعصية فهو العصمة[٥]، وإن لم يقارن الفعل يسمّى اللطف المقرِّب[٦].

---

(١) قال الحبلرودي: فإنّ نقض الغرض نقص، وهو تعالى منزّه من النقائص. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: الذي من أفعاله تعالى واجباً عليه، كإرسال الرسل، ونصب الأئمة، والذي من فعل المكلف، كنظره وفكره، فيما يجب عليه ويوصله إلى تحصيله، وجب عليه تعالى إعلام المكلّف به، وإيجابه عليه؛ ليمكن حصول المكلف به عنه، والذي من غيرهما، كالإعانة للمكلّف في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده، والتأسّي به في أفعاله الصالحة من إيمانه وطاعته، وانزجاره من الأفعال الفاسدة اعتباراً به، يجب عليه تعالى إعلام المكلف، بأنّ ذلك الغير يفعله لا محالة لتحقق اللطف، فيمكن تحقق المكلّف به. (حاشية ح).

(٣) اللطف المحصل: وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الإختيار، ولولاه لم يطع مع تمكّنه في الحالين. كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٣٠٣، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة «١٢» في اللطف.

(٤) التوفيق: كل لطف يقع عند الملطوف فيه. رسائل الشريف المرتضى: ٢ / ٢٦٦، الحدود والحقائق.

(٥) العصمة: ما يمنع عنده المكلّف من فعل القبيح والإخلال بالواجب، ولولاه لم يمنع من ذلك ومع تمكينه في الحالين. العصمة : الأمر الذي يفعل الله تعالى بالعبد، وعلم أنّه لا يقدم مع ذلك الأمر على معصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر لأحد إلى الإلجاء. رسائل الشريف المرتضى: ٢ / ٢٧٧، الحدود والحقائق.

(٦) اللطف المقرِّب: ما يكون المكلّف معه أقرب إلى الطاعة. المسلك في أصول الدين للمحقق الحلّي: ١٠١، النظر الثاني، البحث الرابع، المقام الثالث في الألطاف. وانظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٣٠٣، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة «١٢» في اللطف.

الفصل الثالث

النبوة والإمامة

الفصل الثالث

النبوة والإمامة

أصل[1]: في معرفة مفهوم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وأنَّ بعثة الأنبياء واجب عقلاً.

النبيّ في اللغة: بمعنى المنبئ من النبأ، سُمّي به لإنبائه عن الله تعالى[2]، وقيل: من النبوة، وهو الإرتفاع لعلوّ شأنه[3]، وقيل: من النبيء وهو الطريق؛ لأنّه وسيلة إلى الله

(١) قال الحبلرودي: في بيان حُسن بعثة الأنبياء ووجوبها، وقد خالفت البراهمة في الأول، والأشعرية في الثاني، ولـمّا كان الوجوب مستلزماً للحُسن، اكتفى ببيانه، فقال: إذا كان الغرض...الى آخره.

(٢) أُنظر: ترتيب إصلاح المنطق لابن السكّيت:٣٧٣ـ٣٧٤، «النبي». الصحاح للجوهري:١/ ١١١، «نبأ».

(٣) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١٠٢، القسم الأول، مسائل النبوة. إصلاح المنطق لابن السكّيت:٣٧٤، حرف النون. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير:٥/ ٤، «نبا». معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا:٥/ ٣٨٥، «بنو».

تعالى[١]. وفي الإصطلاح، أمّا عند المليّين: فهو إنسان قال الله تعالى له: أرسلناك إلى قوم كذا، أو بلِّغهم عنّي، ونحوه من الألفاظ، وكذا الرسول[٢]، وقد يخصّ الرسول بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخصُّ من النبيّ[٣]. واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو من له كتاب، أو نَسخٌ لبعض أحكام الشريعة السابقة[٤]، والنبيّ قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام[٥]، وفي كلام بعض المعتزلة:

---

(١) معجم مقاييس اللغة لاحمد بن فارس بن زكريا:٥/ ٣٨٥، مادة «بنو». لسان العرب لابن منظور:١٥/ ٣٠٣، «نبا».

(٢) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١٠٢، القسم الأول، مسائل النبوة.

(٣) أُنظر: الحدود للنيسابوري:٨٥. الحدود والحقائق للبريدي:٢٨. قواعد المرام لميثم البحراني:١٢٢، القاعدة السادسة، الركن الأول، البحث الأول.

(٤) أُنظر: شرح المقاصد للتفتازاني:٥/ ٥، المقصد السادس، الفصل الأول في النبوة. أصول الدين لعبد القاهر البغدادي:١٧٣، الأصل السابع، المسألة الأولى: في معنى النبوة والرسالة.

(٥) هو يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليهم السلام، وأهل الكتاب يقولون: يوشع ابن عمّ هود. وقد ذكره الله تعالى في القرآن غير مصرّح باسمه في قصّة الخضر كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ... فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ﴾ سورة الكهف ١٨: ٦٠ـ ٦٢.

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ يوشع بن نون وهو متفق على نبوته عند أهل الكتاب، وأنَّ الذي فتح بيت المقدس هو يوشع بن نون عليه السلام، وأنّ حبس الشمس كان في فتح بيت المقدس. ولـمّا استقرّت يد بني إسرائيل على بيت المقدس استمروا فيه، وبين أظهرهم نبيّ الله يوشع يحكم بينهم بكتاب الله ـ التوراة ـ حتى قبضه الله إليه، وهو ابن مائة وسبع وعشرين سنة، فكانت مدة حياته بعد موسى سبعاً وعشرين سنة. أُنظر: المعارف لابن قتيبة:٤٤. البداية والنهاية لابن كثير:١/ ٣٧٢ـ٣٧٣. وقصص الأنبياء:٢/ ١٩٩.

إنَّ الرسول صاحب الوحي بواسطة المَلَك، والنبيّ: هو المُخبِر عن الله تعالى، بكتاب أو إلهام أو تنبيه في منام[١].

وأمّا عند الحكماء: فهو من اجتمع فيه خواص ثلاث: أحدها: أن يكون له اطّلاع على المغيّبات الكائنة، والماضية، والآتية[٢]، ولا يستنكر هذا؛ لأنَّ النفوس الإنسانية مجردة في ذواتها، ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري ـ كالعقول على مذهبهم[٣] ـ لكونها مبادئ له، فقد تتصل النفس بها بواسطة الجنسيّة، إتصالاً معنوياً، وتشاهد ما فيها فتحكيها.

وثانيها: أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة؛ لكون هيولى العناصر مطيعة له، منقادة لتصرّفاته، انقياد بدنه لنفسه، ولا يستبعد ذلك، فإنَّ النفوس البشرية بتصوراتها مؤثّرة في المواد البدنية، كما تشاهد من الإحمرار والإصفرار والتسخّن عند الخجل والوجل[٤] والغضب، فلا يبعد أن تقوى نفس النبيّ، حتى يحدث بإرادته في الأرض زلازل وخرق وغرق، وهلاك أشخاص ظالمة، وخراب مدن[٥] فاسدة، كيف وتشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص[٦]. وثالثها: أن يرى الملائكة متصورة بصور

---

(١) أُنظر: الاختصاص للشيخ المفيد:٣٢٨ـ٣٢٩، الفرق بين الرسول والنبي والمحدث، تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١٠٢، القسم الأول، مسائل النبوة.

(٢) (والاتية) لم ترد في «ر» و«ع».

(٣) قوله: (كالعقول على مذهبهم) أثبتناه من «م».

(٤) الوجل: الخوف. كتاب العين للفراهيدي:٦/ ١٨٢، مادّة «وجل».

(٥) في «ذ»: (أبدان).

(٦) أُنظر: تقريب المعارف في الكلام لأبي الصلاح:١٠٣ـ١٠٤، القسم الأول، مسائل النبوة.

محسوسة، ويسمع كلامهم وحياً من الله تعالى، ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه؛ لتجرّد نفسه من الشواغل البدنية، وسهولة انجذابه إلى عالم القدس، وربّما صار الإنجذاب ـ المذكور ـ ملكة تحصل له بأدنى توجّه.

قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاث، انقادت النفوس البشرية المختلفة إليه، مع ما جُبلت عليه من الإباء عن الإنقياد لبني نوعها، وذلّت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء، فيصير ذلك الإنقياد سبباً لثبات الشريعة، التي بها يتمّ التعاون الضروري لنوع الإنسان[1]، وستسمع زيادة تحقيق لهذا الكلام.

واختلف في وجوب البعثة على الله تعالى، فالأشاعرة على نفيه، بناءً على أصلهم: إنّه لا يجب على الله شيء[2]، والحكماء والمعتزلة والشيعة على أنّه: واجب عقلاً[3]، واختاره المصنِّف ﷺ واستدلّ عليه بأنّه: **إذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم** ـ لـمّا مرَّ من أنَّ أفعاله معلّلة بأغراض عائدة إلى العباد ـ **فتنبيههم على مصالحهم** الدينية والدنيوية ـ كمعرفة بعض صفات الواجب ـ المستفادة من السمع، كالسمع والبصر والكلام، وكثير من وظائف العبادات السمعية كالصلاة وغيرها، ومعرفة النافع والضّار من الأغذية والأدوية، التي لا تفي التجربة بها إلّا بعد الأدوار والأزمان،

(١) أُنظر: الشفاء لابن سينا: ٤٣٥، المقالة العاشرة، الفصل الأول: في المبدأ والمعاد.

(٢) أُنظر: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ٤١٧، القاعدة التاسعة عشر.

(٣) أُنظر: الشفاء لابن سينا: ٤٤١ـ٤٤٢، المقالة العاشرة، الفصل الثاني: في إثبات النبوة. قواعد المرام في علم الكلام للبحراني: ١٢٢ـ١٢٣، القاعدة السادسة، الركن الأول، البحث الثاني: في وجوده وغائيته. كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٣٣١، المقصد الرابع، المسألة السادسة: في وجوب البعثة في كل وقت.

ومع ذلك الإشتغال بتحصيل تلك المعرفة يوجب إتعاب النفس، وتعطّل الصناعات الضرورية، والشغل عن مصالح المعاش، **ومفاسدهم** بحسب الدارَين، **ممّا لا تستقلّ عقولهم بإدراكه** ـ كما ذكرنا ـ وتأييدهم فيما يستقلّ بإدراكه، كالعلم[1] باحتياج العالم إلى صانع حكيم واحد، لينقطع عذر المكلَّف بالكلّية، **لطف واجب** على الله تعالى، أي مناسب لحكمته.

واعلم أنَّ لحكماء الإسلام طريقاً آخر في بيان حُسن البعثة، وبيانه: إنَّ الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقلّ وحده بأمر معاشه؛ لأنّه محتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح، كلّها صناعي، ليس كسائر الحيوانات، التي يكون ما يحتاج إليه من الغذاء والمسكن طبيعياً، والشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور، إلّا في مدّة لا يمكن أن يعيش تلك المدّة، وإن أمكن فهو متعسّر جدّاً، لكنّها متيسّرة لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها، بحيث يزرع ذاك لهذا، أو يخبز هذا لذاك، ويخيط واحد لآخر، وعلى هذا قياس سائر الأمور، فيتمّ أمر معاش كلّ بني نوعه باجتماع ومعارضة ومعاوضة، فإذن الإنسان محتاج الى إجتماع يتيسّر بسببه المعارضة والمعاوضة، ولذلك قيل: الإنسان مدنيّ بالطبع، أي محتاج بالطبع[2] إلى الإجتماع المسمّى بالتمدّن، والتمّدن ـ عندهم ـ: عبارة عن هذا الإجتماع، واجتماع الناس على المعارضة والمعاوضة لا ينتظم إلّا إذا كان بينهم معاملة وعدل؛ لأنَّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على مُزاحِمِه، ويختار جميع الخيرات لنفسه، فإنَّ الخير مطلوب لذاته، وحصول المطالب

---

(١) قوله: (كالعلم) سقط من «ش».

(٢) قوله: (بالطبع) سقط من «ش».

الجسمانية لواحد يستدعي فواتها عن غيره، فهذا يؤدّي إلى المزاحمة، والإنسان إذا زوحِم على ما يشتهيه غضب على المزاحِم، فتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على الغير؛ ليستبدَّ بذلك المشتهى، فيقع ـ بذلك ـ الهرج والتنازع ويختلّ أمر الإجتماع، وهذا الإختلال لا يندفع إلّا إذا اتّفقوا على معاملة وعدل، فلابدَّ منهما، والمعاملة والعدل غير متناولين للجزئيات التي لا تنحصر، فلابدّ من قانون كلّي هو السنّة والشرع، فإذن لابدَّ من سُنّة وشرع، والشرع لابدّ له من شارع؛ ليُبيّن ذلك على الوجه الذي ينبغي. ثمّ إنّهم لو تنازعوا في وضع السنّة والشرع لوقع الهرج، فينبغي أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقاد الباقون له في قبول السنّة والشرع، وذلك الإستحقاق إنّما يتقرّر باختصاصه بآيات تدلّ على أنّه من عند ربّهم، وتلك الآيات هي المعجزات[١]، فإذن لابدَّ من نبيّ ذي معجز[٢]، وهو المطلوب. فظهر ممّا قرّرنا شرح قوله: **وأيضاً إذا أمكن بسبب كثرة حواسّهم وآلاتهم، واختلاف دواعيهم وإرادتهم، وقوع الشرّ والفساد في أثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم،** لأنَّ جرَّ النفع مركوز في طبيعة كلّ واحد ـ كما

---

(١) أُنظر: الشفاء لابن سينا: ٤٤١ـ٤٤٢، المقالة العاشرة، الفصل الثاني: في إثبات النبوة، تلخيص المحصّل للطوسي:٣٦٧، الركن الرابع، القسم الأول، مسألة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، طريقة الحكماء. قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي:٢٨٣ـ٢٨٦، الباب الرابع، القسم الأول، الفصل الثاني: في طريقة الحكماء في اثبات النبوة. كشف المراد للعلّامة الحلّي:٣٢٤ـ٣٢٥، المقصد الرابع، المسألة الأولى: في حسن البعثة.

(٢) المعجزة: الفعل الناقض للعادة، يتحدّى به الظاهر في زمان التكليف؛ لتصديق مدّعٍ في دعواه. وقيل: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة. رسائل الشريف المرتضى:٢/ ٢٨٣، رسالة الحدود والحقائق. وانظر أيضاً: الحدود والحقائق للبريدي:٢٨. الحدود لقطب الدين النيسابوري:٨٥ ـ ٨٦.

قرّرنا ـ **فتنبيههم على كيفيّة معاشرتهم، وحسن معاملتهم، وانتظام أمور معاشهم،** بوضع السنّة فيما بينهم، **التي تسمّى شريعة**[١]، **لطف واجب** على الله تعالى. وبهذا التقرير ظهر حُسن التكليف أيضاً؛ لأنَّ القيام بوظائف التكليف في الأوقات المختلفة، ممّا يُوجِب تذكُّر أحوال النبيّ، الواضع لتلك السُنّة، وتذكُّر أحواله وملاحظة قوانينه الموضوعة تبعث المكلَّف على الإنقياد للسنّة الصادرة منه، ويستديم بذلك انتظام أمر الإجتماع، ولـمّا كان هنا مظنّة سؤال، بأن يقال: اللازم ممّا ذكرتم أنّه لابدّ من شارع ذي معجز.

وأمّا أَنَّ ذلك يجب؛ كونه من البشر كما هو المدّعى فلا. أشار إلى جوابه، بقوله: **ولـمّا كان الباري سبحانه غير قابل للإشارة الحسّية** ـ كما مرّ في نفي المكان والجهة ـ **فتنبيههم** ـ أي العبيد بالمصالح والمفاسد ـ **بغير واسطة مخلوق مثلهم** في البشرية **غير ممكن، فبعثة الرُّسل** من البشر **واجبة عقلاً**؛ ليمكّن إيصال الأحكام إلى البشر، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا﴾[٢]، يعني أنَّ الرسول يجب أن يكون من جنس المرسَل إليهم؛ ليمكّن حصول الغرض من إرساله، ولـمّا كان أهل الأرض بشراً، يجب كون المرسل إليهم كذلك، ولو كانوا ملائكة، لكان الرسول مثلهم[٣].

---

(١) الشرع: ما حمّل الله تعالى النبيّ وأمره بأدائه، وألزم الناس القيام به. الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٨٦، وانظر: التعريفات للجرجاني:٢٠٢.

(٢) سورة الإسراء ١٧: ٩٥.

(٣) أُنظر: جامع البيان لابن جرير الطبري:١٥/ ٢٠٥، تفسير سورة الإسراء. مفاتيح الغيب للرازي:٢١/ ٤١٠.

أصل: في معرفة معنى العصمة[١]، وأنَّ الأنبياء معصومون.

العصمة عند الأشاعرة ـ بناءً على ما ذهبوا إليه، من استناد جميع الأشياء إلى الله تعالى ابتداءً ـ أن لا يخلق الله في العبد ذنباً. وقال قوم: إنّها خاصّية في الشخص يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. ويكذِّبه أنّه لو كان صدور الذنب[٢] ممتنعاً عنه لـمّا استحقّ المدح بذلك، والتالي باطل بالإجماع، وأيضاً قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾[٣]، يدلّ على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية، والإمتياز بالوحي لا غير[٤]. والحقّ أنّها صفة تبعث صاحبها على فعل الطاعات وترك القبائح بالإختيار[٥].

إلى هذا أشار المصنّف، بقوله: **إمتناع وقوع القبائح والإخلال بالواجب من الرسل، على وجه لا يخرجون عن حدّ الإختيار**، ولا يبلغون حدّ الإلجاء، **لئلّا تنفر عقول الخلق عنهم**، يتعلّق بقوله: إمتناع وقوع القبائح، وقوله: **ويثابون بما جاؤا به** من فعل الطاعات وترك المعاصي، يتعلّق بقوله: على وجه لا يخرجون ..الى آخره، **لطف**

---

(١) العصمة: ما يمنع عنده المكلّف من فعل القبيح والإخلال بالواجب، ولولاه لم يمنع من ذلك ومع تمكينه في الحالين. رسائل الشريف المرتضى:٢٧٧، رسالة الحدود والحقائق. وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري: ١٠٢.

(٢) قوله: (عنه، ويكذّبه أنّه لو كان صدور الذنب) لم يرد في (ث).

(٣) سورة الكهف ١٨: ١١٠.

(٤) أُنظر: كتاب نهاية الإقدام للشهرستاني:٤٦٢ـ٤٦٤، القاعدة العشرون في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، الإرشاد للجويني:٢٩٨ـ٢٩٩، باب أحكام الأنبياء، فصل في عصمة الأنبياء.

(٥) أُنظر: المسلك في أصول الدين للمحقّق الحلّي:١٥٤ـ١٥٥، النظر الثالث، البحث الثاني في صفات النبي. قواعد المرام في علم الكلام للبحراني: ١٢٥ـ١٢٧، القاعدة السادسة، الركن الثاني.

خبر لقوله: إمتناع... إلى آخره، **فيكون واجباً** على الله تعالى، مناسباً لحكمته، **ويسمّى هذا اللطف** العاصم للعبد عن المعاصي ـ بحيث لا يبلغ حدّ الإلجاء ـ: **عصمة. فالرُسُل معصومون** عن الكفر والبدعة إجماعاً من أهل الملل، غير أنَّ الأزارقة[١] من الخوارج، جوّزوا عليهم الذنب، وكلّ ذنب عندهم كفر[٢][٣]، وعن الكبائر ـ أيضاً ـ خلافاً للحشوية، وعن الصغائر عمداً، خلافاً لجماعة من المعتزلة، وعن الخطأ في التأويل، خلافاً للجبائي، وسهواً، خلافاً للباقين[٤]، هذا كلّه بعد الوحي، وأمّا قبل

(١) الأزارقة: إحدى فرق الخوارج، أصحاب نافع بن الأزرق، الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، فغلبوا عليها وعلى كورها، وما ورائها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير، وقتلوا عمّاله بهذه النواحي، من بدعهم أنّهم كفّروا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالتحكيم! وأنّ ابن ملجم لعنه الله محق! وأنّ التقية حرام، وجوّزوا قتل أولاد المخالفين ونسائهم، ولا رجم على الزاني، ولا حدّ للقذف على النساء، وأطفال المشركين في النار مع ابائهم، وجوّزوا أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنّه يكفر بعد نبوته، أو كان كافراً قبل البعثة، ومرتكب الكبيرة كافر، وكفّروا الصحابة والقَعَدة عن القتال. أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٥٢، المواقف للأيجي: ٤٢٤.

(٢) في حاشية «م»: إعلم أنَّ بعض الناس اعتقدوا أنَّ إظهار الكفر عن الأنبياء على وجه التقية جائز، بل واجب عند صون النفس؛ لأنَّ عدم إظهار الكفر يوجب إلقاء النفس في التهلكة، وإلقائها في التهلكة حرام، لقوله تعالى ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ﴾ سورة البقرة ٢: ١٩٥. ومنع هذا القول؛ لأنّه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أول الأوقات وقت إظهار الدعوة؛ لأنَّ الخلق في ذلك الوقت سيكونوا مريدين هلاكه، وجواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوة يؤدّي إلى خفاء الدين بالكلّية، وهو باطل. من الشارح ﵀.

(٣) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٥٣، الفصل الرابع، الخوارج، الأزارقة.

(٤) أُنظر: قواعد المرام للبحراني: ١٢٥، الركن الثاني، البحث الأول في العصمة، كشف المراد للعلّامة ←

الوحي، فجمهور الأشاعرة وجمع من المعتزلة جوَّزوا عليهم الكبيرة[١]، ومال إليه بعض الحكماء[٢] القدماء. والإمامية وأكثر المعتزلة على منعها[٣]، وذهب الإمامية إلى أنّه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة، لا عمداً ولا سهواً، ولا خطأ في التأويل، قبل الوحي وبعده[٤]. ثمّ القائلون بامتناع المعاصي عنهم، اختلفوا في أنَّ ذلك هل يُعلم سمعاً أو عقلاً؟.

فالجمهور من الأشاعرة على أنَّ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً، إذ لا دلالة للمعجزة عليه، فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع[٥]، وإجماع الأمّة قبل ظهور المخالفين. وقالت المعتزلة والشيعة ـ بناءً على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ـ: يمتنع ذلك عقلاً؛ لأنَّ صدور المعاصي عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب، وانحطاط رتبتهم في أعين الناس، فيؤدّي إلى النفرة عنهم، وعدم الإنقياد لهم،

الحلّي:٢٢٦، المقصد الرابع ، المسألة الثالثة في وجوب العصمة، أبكار الأفكارللآمدي:٤/ ١٤٤ـ١٤٦، القاعدة الخامسة، الأصل الخامس في عصمة الأنبياء.

(١) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٤،الفصل الثالث، الأشعرية.

(٢) (الحكماء) أثبتناه من «ث».

(٣) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٣٢٦، المقصد الرابع: في النبوة، المسألة الثالثة: في وجوب العصمة. الفائق للملاحمي الخوارزمي:٣٠٢، الكلام في النبوات، باب في الصفات التي يجب أن يكون عليها النبي.

(٤) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٣٢٦، المقصد الرابع: في النبوة، المسألة الثالثة: في وجوب العصمة.

(٥) أُنظر: الإرشاد للجويني:٢٩٨ـ٢٩٩، باب أحكام الأنبياء، فصل في عصمة الأنبياء، ابكار الأفكار للآمدي:٤/ ١٤٣ـ١٤٤، القاعدة الخامسة، الأصل الخامس في عصمة الأنبياء.

ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم، وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة، وهذا معنى قوله: لئلّا تنفر عقول الخلق عنهم. ويجب أن يكون النبيّ منزّهاً عن دناءة الآباء، وعهر الأمهات؛ لئلّا تنفر الطباع عنه، وأن لا يكون فظّاً غليظ القلب؛ لئلّا ينفضّوا من حوله، وعن الأمراض المنفّرة، مثل: الأُبنة(١)، والجذام(٢)، والبرص(٣)، ونحوها، وعمّا يكون هتكاً للمروءة، مثل: الأكل في الطريق ونحوه، وبالجملة كلّ ما يدلّ على خسّة صاحبه(٤).

مقدّمة: في معرفة معنى المعجزة، وبيان أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يجب أن يكون ذا معجز.

فنقول: **كلّ** إنسان **مبعوث من حضرته تعالى إلى قوم لو لم يتأيّد بأمرٍ خارق،** قوله: بأمر خارق، شروع في تعريف المعجزة، وهو يتناول فعل غير المعتاد وترك ما هو معتاد، واعتبر خرق للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه. **خال عن المعارضة**(٥)، أي لا يمكن

---

(١) الأُبنة: العيب في الكلام. لسان العرب لابن منظور:١٢/ ٦٣٩، «أبَنَ».

(٢) الجذام من الداء: معروف لتجذّم الأصابع وتقطّعها. لسان العرب لابن منظور: ١٢/ ٨٧، «جذم».

(٣) البرص: داء معروف، وهو بياض يقع في الجسد. لسان العرب:٧/ ٥، مادة «برص».

(٤) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي :١٠٣، القسم الأول، مسائل النبوة. المسلك في أُصول الدين للمحقّق الحلّي:١٥٤ـ١٥٥، النظر الثالث، البحث الثاني في صفات النبي. قواعد المرام للبحراني: ١٢٥ـ١٢٧، القاعدة السادسة ، الركن الثاني.

(٥) المعارضة: مقابلة الخصم بما يظهر عنده، أنّه يقول بمثل ما يقول إمّا السائل أو المجيب. رسائل الشريف المرتضى، الحدود والحقائق:٢/ ٢٨٥، وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري:٥٥، الفصل الثالث في حدود أشياءيشتمل عليها الخطاب.

معارضته، واحترز به عن السحر، وهو إظهار أمر خـارق للعـادة، مـن نفـس شرّيـرة خسيسة، بمباشرة أعمال مخصوصة، يجري فيها الـتعلّم والتقلّـد، وبهـذين الإعتبـارين يفارق المعجزة، وبأنّه يُتَـصدّى[1] لمعارَضته، ويبذل الجهد في الإتيـان بمثلـه، وبأنّـه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأنَّ صاحبه ربّما اتصف بالفسق والـرجس الظـاهر والباطن وهو جائز، وكذلك الإصابة بالعين خلافاً للمعتزلة، فإنّهم قالوا: بل هو مجرّد إرادة ما لا حقيقة له، بمنزلة الشعبذة التي سببها خفّة حركـات اليـد، أو خفـاء وجـه الحيَل فيه. **مقرون بالتحدّي**[2]، وطلب المعارضة.

والتحدّي ـ في اللغة ـ: المنازعة والمماراة[3]، واحترز به عن الكرامـات[4]؛ لعـدم اقتران التحدّي فيها، لخلوّها عن دعوى النبوة، حتى لو ادّعى النبوة صـار عـدواً لله لا يستحقّ الكرامة، بل اللعنة والإهانة. **موافق لدعواه**؛ إذ لو لم يوافق **الـدعوى** لم يكـن طريق إلى تصديقه، واحترز به عن الفعل الخارق الذي لا يطابق الدعوى، كما في قضية مسيلمة، وعمّ إبراهيم الخليل عليه السلام[5]، فلو لم يتأيّد المبعوث مـن حـضرته بهـذا

(١) في «ح»: (يتحدى).

(٢) أُنظر: شرح المقاصد للتفتازاني:٥/ ٧٩، المقصد السادس، الفصل الأول، المبحث التاسع في السحر.

(٣) أُنظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي:٤/ ٣١٦، مادّة «حدي».

(٤) أُنظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الـدين العبيـدلي: ٤٤٠، المقـصد الرابـع عـشر في النبـوات، المسألة الرابعة في جواز الكرامات.

(٥) في حاشية «ب»: روي أنَّ إبراهيم عليه السلام لـمّا جعل الله تعالى النّار له برداً وسـلاماً، قـال عنـد ذلـك نمرود: أنا أجعل النار على نفسي برداً وسلاماً، فجاءها فاحترقت لحيته. وأنَّ مسيلمة الكذّاب لـمّا ادّعى النبوة، قيل: إنَّ محمّداً دعا لأعور فارتدّ بصيراً، فدعا مسيلمة لأعورٍ فذهبت عينه الصحيحة، فقيـل لـه: ←

الأمر الخارق، **لم يكن** لهم ـ أي لهؤلاء القوم ـ **طريق إلى تصديقه، ويسمّى ذلك** الأمر المذكور **معجزاً، فظهور المعجزات للرسل واجب**؛ ليكون طريقاً إلى تصديقهم، وإنّما قلنا: إنَّ ظهور المعجزة طريق إلى تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أنّه إذا قام إنسان ذو أخلاق مرضيّة عند الخواص والعوام، وادّعى أنّه مبعوث من عند الله سبحانه، وقال: الدليل على صدق قولي أنَّ الله يُظهِرُ على يديَّ أمراً خارقاً للعادة، وأظهر، فقال: من لم يصدّقني فليأتِ بمثل ما ظهر على يدي، وعجز من عداه عن ذلك، حصل للعقل يقين تامّ بأنّه صادق(١).

أصل: في بيان نبوة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم، **رسول الله؛ لأنّه ادّعى النبوة، وأظهر المعجزة**، فيكون نبياً، **أمّا الدعوى فمعلومة بالتواتر**(٢) القريب إلى حدّ المشاهدة والعيان، فلا مجال للإنكار لها، **وأمّا المعجزة** الظاهرة على يده **فكثيرة**، منها ما

إنَّ حرث قوم يبس لقلّة الماء، فَرُشَّ على الحرث غسالة وضوء محمّد صلى الله عليه وآله وسلم فارتدّ نضارة، فأمر مسيلمة واحداً من أصحابه بمثل ذلك في حرثه، فصار حرثه هشيماً. أُنظر: كشف المراد للعلاّمة الحلّي: ٣٣٠ـ٣٣٢، المقصد الرابع، المسألة الخامسة في الكرامات.

(١) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١٠٤، القسم الأول، مسائل النبوة. قواعد المرام للبحراني: ١٢٨ـ١٣٢، القاعدة السادسة، القسم الأول، مسائل النبوة.

(٢) الخبر المتواتر: ممّا يترادف على السماع من المخبرين حالاً بعد حال، على وجه يحصل العلم الضروري عند سماعه. الحدود لقطب الدين النيسابوري:٥٣، الفصل الثالث في حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب. وأنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد:٣٦، القول في حدّ التواتر.

رواه الصادق عن أبيه عليهما السلام: «إنّه مرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتى جبرئيل بطبق فيه رمّان وعنب، فسبّح الرمّان والعنب حينما أكل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم منه»[١].

ومنها ما روي: أنَّ إعرابياً جاء على ناقة حمراء، وأناخ على باب المسجد، ودخل على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقد قعد، فقال جماعة: يا رسول الله، الناقة التي تحت الأعرابي سرقة، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أَلَكُم بيّنة»؟ فقالوا: نعم، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «يا علي، خذ حقّ الله من الأعرابي إن قامت عليه البيّنة، وإن لم تقم فردّه إلي» فأطرق الأعرابي، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «قم لأمر الله وإلّا فأت بحجّتك» فقالت الناقة ـ من خلف الباب ـ: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله، إنَّ هذا ما سرقني، وما ملكني أحد سواه[٢].

ومَن بحث عن هذا الجنس وجده أكثر من أن يحصى، **وأظهرها** ـ أي المعجزات ـ **القرآن؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم تحدّى به العرب**، حيث قال: ﴿ فَلْيَأْتُواْ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾[٣] ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ ﴾[٤] ﴿ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾[٥]

(١) مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب:٣/ ١٦٠، باب إمامة السبطين عليهما السلام، الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عيّاض:١/ ٣٠٧، الباب الرابع، فصل ومثل هذا في سائر الجمادات.

(٢) أُنظر: الخرائج والجرائح لقطب الدين الراوندي:١/ ٤١، الباب الأول، فصل من روايات العامّة.

(٣) سورة الطور ٥٢: ٣٤.

(٤) سورة يونس ١٠: ٣٨.

(٥) سورة هود ١١: ١٣.

وعجزوا عن معارضته، إذ لو عورض لتواتر؛ لأنّه ممّا تتوفّر الدواعي إلى نقله، ولأنّه صلى الله عليه وآله وسلم جرَّد لهم الحجّة أولاً والسيف آخراً، فلم يُعارضوا إلّا السيف، مع تعريضهم النفس والمال والأهل للهلاك، فعلم أنّهم ما أعرضوا عن معارضة الحجّة مع كونها أسهل إلّا لعجزهم، **مع توفر دواعيهم** على معارضة من يريد السبق، حتى إنْ أتاهم أحد بمفخرة أتوه بمفاخر، وإن أتاهم بمأثرة أتوه[1] بمآثر. **وفرط فصاحتهم،** حتى علّقوا القصائد السبع بباب الكعبة، تحدّياً لمعارضتها، وكتب السِيَر تشهد بذلك، **وإلى الآن لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب كلمات على منواله،** ومن اشتغل بالمعارضة لم يأتِ إلّا بما هو ضحكة للعقلاء، كقول مسيلمة الكذّاب ـ في معارضته[2] ـ: والنازعات نزعا[3]، والزارعات زرعا، فالحاصدات حصدا، والطابخات طبخا، فالآكلات أكلا[4]. وغير ذلك من خرافاته، فعلم أنَّ القرآن ممّا عجز الفصحاء عن معارضته، فيكون معجزاً[5]، فيكون محمّد صلى الله عليه وآله وسلم نبيّاً حقاً؛ لإظهاره ذلك المعجز.

واختلف في وجه إعجاز القرآن، فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم

---

(١) في «ث» و«ص»: (وإن رماهم بمأثرة رموه).

(٢) قوله (في معارضته) لم يرد في «ث».

(٣) في «ث»: (قرعا) وفي «ص»: (فزعاً).

(٤) أُنظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني:١٨٢، مسألة في لزوم حجية القرآن. تفسير البحر المحيط لابن حيان الأندلسي:٤/ ١٨٣.

(٥) قوله : (فيكون معجزاً) لم يرد في «ث».

الغريب، المخالف لنظم العرب ونثرهم، في مطالعه ومقاطعه وفواصله[١]، وعليه بعض المعتزلة. وقيل: كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم، وتقاصر عنها بلاغتهم، وعليه الجاحظ وأهل العربية. وقال القاضي الباقلاني: هو مجموع الأمرين، أعني غرابة النظم، وكونه في الدرجة العالية من البلاغة. وقيل: هو إخباره عن الغيب[٢]. وقيل: لسلامته عن التناقض. وقيل: بالصرفة، فقال أبو إسحاق الإسفرائيني والنّظّام: صرف الله دواعيهم عنها مع كونهم مجبولين عليها، خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم، كالتقريع بالعجز، والإستنزال عن الرئاسات، والتكليف بالإنقياد، فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزاً[٣].

وقال المرتضى[٤] منّا: إنَّ المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم، لكنّه تعالى سَلَبها عنهم، فلم يبق لهم قدرة عليها، فهذا السلب المسمّى بالصرفة هو الخارق للعادة، فيكون معجزاً[٥]، قال المصنّف رحمه الله في التجريد: والكلُّ محتمل[٦].

---

(١) أُنظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عيّاض:١/ ٣٧١، الباب الرابع.

(٢) أُنظر: إعجاز القرآن للباقلاني:٣٢ـ٣٨، فصل في جملة وجوه إعجاز القرآن.

(٣) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٢٥، الفصل الأول، «٣» النظّامية.

(٤) (المرتضى) لم يرد في «ث».

(٥) رسائل الشريف المرتضى:١/ ٣٤٧ـ٣٤٨، جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية، المسألة العاشرة.

(٦) تجريد الإعتقاد نصير الدين الطوسي:٢١٦، المقصد الرابع، إعجاز القرآن الكريم.

هداية(١): إلى بعض أحكام النبوة.

إذا كان محمّد صلى الله عليه وآله وسلم **نبيّاً** ـ بالدليل الذي عرفته ـ **وجب أن يكون معصوماً**(٢) ـ لـمّا تقدّم من وجوب عصمة الأنبياء ـ **وكلّ ما جاء به ممّا لا يعارض**(٣) **العقل**(٤)، سواء كان للعقل دلالة عليه ـ كاحتياج العالم إلى الصانع ـ أو لا ـ كتفاصيل وظائف العبادات الشرعية ـ **يجب تصديقه؛** لأنَّ كلّ ما جاء به ليس إلّا وحي يوحى إليه، **وإنْ نُقل عنه شيء ممّا يعارضه**(٥) ـ أي العقل ـ بحسب الظاهر **لم**

---

(١) قال ملّا خضر الحبلرودي: هداية بها ختم بحث النبوة، في وجوب الإنقياد لشريعة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، والإمتثال لأحكامها، فنقول: إذا كان... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: موصوفاً بكلّ ما يجب اتصاف الأنبياء به، منزّهاً عمّا يمتنع عليهم، وإذا كان معصوماً، كان صادق القول، ولم يجزْ عليه الكذب بالضرورة، وإذا كان صادق القول ولم يجز عليه الكذب، فكلّ ما جاء به يكون صدقاً في نفسه. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح» في نسخة: يعارضه. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: وأمّا بحسب الإعتقاد فلا يخلو: إمّا أنْ يكون موافقاً للعقل ولا يعارضه العقل، كإثبات الوحدانية للباري، والعلم، والقدرة، وإمّا أن لا يكون ظاهرهُ موافقاً لظاهرِ بل يعارضه، كإثبات الإدراك، والسمع، والبصر، والاستواء، واليد، فإن كان الأول ـ أي ممّا لا يعارضه العقل ـ يجب تصديقه واعتقاد حقيقته على ظاهره، وإنْ كان الثاني ـ أي نقل عنه عليه السلام شيء ممّا يعارضه العقل ظاهراً، نقلاً متواتراً مفيداً لليقين بأنّه ممّا جاء به عليه السلام ـ لم يجز إنكاره مطلقاً، كما لا يجوز إعتقاد ظاهره، بل يتوقّف فيه إلى أنْ يظهر سرّه وتأويله بما يوافق العقل، كالعلم بالمدركات، والمسموعات، والمبصرات، والإستيلاء، والقدرة بالنسبة إلى مثالنا، أو نُفَوّض علمه إلى علّام الغيوب، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فشريعته... إلى آخره.

(٥) في حاشية «ح» في نسخة: عارضه، وكذلك في «ذ».

يجز إنكاره؛ بناءً على خفاء وجهه، **بل يتوقف فيه** ـ، أي يجب التوقف فيه ـ **إلى أن يظهر سرّه.**

واعلم أنَّ المنكِر بعثته صلى الله عليه وآله وسلم ـ كاليهود ـ احتجّ بأنَّ نبّوته تقتضي نسخ[1] دين من قبله؛ لمخالفته إيّاهم في كثير من الأحكام، لكنّ النسخ محال؛ لأنَّ الحكم الصادر منه تعالى لابدّ أن يكون مشتملاً على مصلحة؛ لئلّا يلزم الترجيح بلا مرجِّح، وحينئذٍ لو كان في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها بنسخِه فلذلك نَسخهُ فيلزم الجهل، وإن علمها فرأى رعايتها أولاً، ثمّ أهملها بلا سبب ثانياً، فيلزم الندم عمّا كان يفعل، وهو البداء[2]. والجواب: إنَّ المصالح تختلف بحسب الأوقات[3]، كشرب الدواء النافع في وقت دون وقت، فربّما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم، وفي آخر ارتفاعه، فيصحّ النسخ، وإلى هذا أشار المصنّف[4] بقوله: **فشريعته التي هي**

---

(١) الناسخ ـ النسخ لغةً ـ:الإزالة والنقل. وفي الشرع: هو الدليل الشرعي الذي يدلّ على زوال حكم. قيل: الحكم الذي يثبت بدليل شرعي آخر مع تراخيه عنه، وتستعمل ذلك في الحكم دون الدليل. رسائل المرتضى، الحدود والحقائق ٢/ ٢٨٨ وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٤،الفصل الثالث في حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب، التعريفات للجرجاني: ٣٣٠.

(٢) البداء: هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه، أو النهي عنه بعد الأمر به، مع اتحاد الوقت والوجه والأمر والمأمور. رسائل المرتضى، الحدود والحقائق: ٢٦٤، وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٤، الفصل الثالث.

(٣) قال الحبلرودي: والأشخاص، فالشيء قد يكون حسناً لتحقّق مصلحة في وقتٍ بالنسبة إلى قوم، دون وقت آخر وقوم آخرين، ومثل هذا غير ممتنع. (حاشية ح).

(٤) (المصنف) أثبتناه من «ث».

ناسخة للشرائع كلّها على رغم أنف اليهود، **باقية ببقاء الدنيا**[(١)]؛ لأنّه خاتم الأنبياء، لـمّا علم من دينه ضرورة، ولقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[(٢)] ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا نبيّ بعدي»[(٣)] وإذ لا نبيّ بعده لا شريعة ترفع دينه، فيلزم أن يكون باقياً؛ لامتناع خلو الزمان عن شريعة **يجب الإنقياد لها والإمتثال لأحكامها**، ولا يلتفت إلى قول اليهود لظهور بطلانه[(٤)].

أصل: في مباحث الإمامة[(٥)] وما يتعلّق بها.

الإمامة: خلافة مثلا الرسول في إقامة الحدود، وحِفظ حوزة الملّة، بحيث يجب اتّباعه على كافة الأُمّة[(٦)]، وبهذا القيد خرج من نصبه الإمام في ناحية، كالقاضي مثلاً،

---

(١) قال الحبلرودي: وعامة لجميع البشر والجنّ أيضاً، لقوله تعالى: ﴿قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ الأعراف ٧: ١٥٨، ولقوله تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ سبأ ٣٤: ٢٨، ولسورة الجن، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بُعثتُ إلى الأسود والأحمر». (حاشية ح).

(٢) سورة الأحزاب ٣٣: ٤٠.

(٣) الكافي للكليني:٨/ ٢٦، خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١١٢ــ١١٥، القسم الأول، مسائل النبوة، قواعد المرام للبحراني:١٣٣ـ١٣٥، القاعدة السادسة، الركن الثالث، البحث الثالث.

(٥) الإمامة: رئاسة عامّة في الدين، بالأصالة لا النيابة، عمّن هو في دار التكليف. رسائل المرتضى، الحدود والحقائق:٢/ ٢٦٤.

الإمامة: رئاسة عامّة دينية، مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية، وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها. قواعد العقائد للطوسي:١٠٨-١٠٩، الباب الرابع في الإمامة.

(٦) أُنظر: المواقف للأيجي:٣٩٥، الموقف السادس، المرصد الرابع، المقصد الأول في وجوب نصب الإمام، شرح المواقف للجرجاني:٨/ ٣٧٦، الموقف السادس، المرصد الرابع، المقصد الأول في وجوب نصب الإمام.

ويخرج المجتهد أيضاً، إذ لا يجب على كافّة الأُمّة اتّباعه، بل على من قلّده. واختُلف في وجوب نصب الإمام[١]، فالأشاعرة على أنّه يجب على الناس سمعاً[٢]. وقالت المعتزلة والزيدية[٣]: يجب عليهم عقلاً. وقال الجاحظ، وأبو الحسين البصري: يجب عليهم عقلاً وسمعاً. وقالت الإمامية الإسماعيلية[٤]: يجب[٥] على الله تعالى عقلاً، إلّا أنَّ الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع[٦]، والإسماعيلية: ليكون معرِّفاً لله وصفاته، بناءً على

(١) قال الحبلرودي: أي في أنَّ نصب الإمام هل هو واجب أم لا ؟ وعلى تقدير الوجوب، هل هو واجب عقلاً أو سمعاً ؟ وعلى التقديرين، هل هو واجب على الله أو على الناس؟. (حاشية ح).

(٢) أُنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني:٥٥٩-٥٦٠، القول في الإمامة.

(٣) الزيدية: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة عليها السلام، ولم يجوّزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلّا أنّهم جوّزوا أن يكون كلّ فاطمي عالم شجاع سخيّ خرج بالإمامة أن يكون إماماً، واجب الطاعة، سواء من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين عليهما السلام. وجوّزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، وهم أصناف ثلاثة: جارودية، وسليمانية، وبترية، والصالحية منهم والبترية على مذهب واحد. أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٦٦ـ٦٩.

(٤) الاسماعيلية: قالوا إنَّ الإمام بعد الإمام الصادق عليه السلام ابنه إسماعيل، إلّا أنّهم اختلفوا في موته تقية من خلفاء بني العباس. ومنهم من قال: موته صحيح، والنصّ لا يرجع قهقرية والفائدة في النص بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، فالإمام بعد إسماعيل محمد بن إسماعيل، وهؤلاء يقال لهم: المباركية ثمّ منهم من وقف على محمد بن اسماعيل وقال برجعته، ومنهم من ساق الإمامة في المستورين منهم ثمّ الظاهرين القائمين من بعدهم، وهم الباطنية.أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٦٧ـ١٦٨.

(٥) (يجب) سقطت من «ث».

(٦) أُنظر: الشافي في الإمامة للشريف المرتضى:٣٥ـ٣٦، المقدَّمة، تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١١٧، مسائل الإمامة.

مذهبهم: أنّه لابدّ في معرفة الله(١) من معلِّم، وأنكرت الخوارج(٢) الوجوب أصلاً(٣)، واختار المصنّف رحمه الله مذهب الإمامية، فقال: لـمّا **أمكن وقوع الشرّ والفساد، وارتكاب المعاصي من الخلق**؛ لعدم عصمتهم، **وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر آمرٍ بالمعروف وناهٍ عن المنكر**(٤)، **مبيّن لـمّا يخفى على الأُمّة**(٥) **من غوامض الشرع، ومنفذ لأحكامه** ـ أي أحكام(٦) الشرع ـ **ليكونوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ويأمنوا من وقوع الفتن والفساد**(٧)، وإنّما قال: وجب في الحكمة؛ لأنّا نعلم ـ علماً يقارب الضرورة ـ أنَّ مقصود الشارع فيما شرّع من المعاملات والمناكحات والجهاد، وشعار الشرع في الأعياد والجماعات، إنّما هو لمصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وهذا المقصود لا يتمّ إلّا بإمام يكون من قبل الشارع، يرجعون إليه فيما يَعنُّ لهم، فإنّهم مع اختلاف الأهواء، وتشتّت الآراء، قَلَّ ما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع، وربّما أدّى إلى هلاكهم، وتُصدِّقهُ التجربة في الفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر، بحيث لو تمادى لعُطِّلت المعائش، وصار كلّ واحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه،

(١) في «ث»: (معرفته) بدل من: (معرفة الله).

(٢) في حاشية «ح» زيادة: وبعض المعتزلة أيضاً.

(٣) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١١٦. الملل والنحل للشهرستاني:٥١، الفصل الرابع، الخوارج. المسلك في أصول الدين للمحقّق الحلّي:١٨٨.

(٤) قال الحبلرودي: بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم. (حاشية ح)

(٥) قوله: (على الأُمّة) لم يرد في «ر» و«ع».

(٦) (أحكام) لم يرد في «ث».

(٧) قال ملّا خضر الحبلرودي: المراد من الفساد الأول المعصية، وبالفساد الثاني: اختلال النظم بينهم بوقوع الفتن، فلا تكرار. (حاشية ح).

وذلك يؤدّي إلى رفع الدين، واختلال[1] نظام أمور المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرّة لا يتصوّر أعظم منها، بل هو من أعظم[2] مصالح المسلمين، وأقوى أسباب تقريبهم إلى الطاعات، فيجب على الله عقلاً؛ **لأنَّ وجوده لطف** كما ظهر ممّا قرّرنا.

وقد ثبت فيما تقدّم، **أنَّ اللطف واجب عليه تعالى، وهذا اللطف** المذكور **يسمّى إمامة، فتكون الإمامة واجبة** على الله عقلاً[3]. واختُلف في وجوب عصمة الإمام، فالإمامية والإسماعيلية قالوا: بوجوبها[4]، والباقون على منعه[5]، بناءً على أنَّ أبا بكر كان إماماً ولم يكن معصوماً بالإجماع، فعلم أنَّ العصمة ليست شرطاً، واختار المصنّف ﵀ الأول، واحتجَّ عليه بأنّه: لـمّا **كان الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق، وجب أن يكون الإمام معصوماً؛ وإلّا** ـ أي وإن لم يكن معصوماً ـ **لم يحصل غرض الحكيم** من نصبه، واللازم ظاهر الفساد، أمّا الملازمة: فلأنّ الغرض من نصبه امتثال أوامره، والإنزجار عن نواهيه، واتّباعه فيما يفعله، فلو وقع منه المعصية لم يجب شيء من ذلك، بل وجب الإنكار عليه، وذلك يناقض[6] الغرض من نصبه[7].

---

(١) في «ح» و«ث»: (واختلاف).

(٢) في «ح» و«ث»: (أتم).

(٣) أُنظر: الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت:٥٧، تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١١٦.

(٤) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٣٤٠.

(٥) أُنظر: الأربعين للرازي:٢/ ٢٦٣.

(٦) في حاشية «ع»: لأنّه يلزم وجوب المتابعة، ووجوب الإنكار.

(٧) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١١٦ـ١١٧، مسائل الإمامة، المسلك في أصول الدين للمحقّق الحلّي:١٨٨ـ١٩٤، النظر الرابع، البحث الأول في حقيقة الإمامة ووجوبها.

أصلٌ: في عدم جواز تعدّد الأئمة في وقت واحد.

قالت الجارودية[١] من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين عليهما السلام، وكلّ فاطميّ خرج بالسيف، داعياً إلى الحق، وكان عالماً شجاعاً، فهو مفترض الطاعة، فلذلك جوّزوا تعدّد الأئمة في وقت واحد، وهو خلاف الإجماع المنعقد قبل ظهورهم، فيكون باطلاً، واستدلّ المصنّف رحمه الله بأنّه: **لـمّا كانت عصمة الإمام غير مؤدّية إلى إلجاء الخلق**[٢] **إلى الصلاح**، بحيث لم يكن لهم اختيار في ترك المعاصي، **أمكن وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الأئمّة**، فإنَّ أحد الأئمّة يمكن أن يدعو الرعية إلى أمر، ويدعوهم الآخر إلى أمر آخر وهكذا، وأيّاً ما أطاعه الرعية يلزم معصية الآخر، ومع ذلك يمكن التشاح[٣] والتنازع بين الأئمة وبين الرعايا، وذلك مناقض للغرض من نصب الإمام، بخلاف الأنبياء، فإنَّ شريعة كلّ نبيّ لـمّا كانت مخالفة لشريعة الآخر، لم

---

(١) الجارودية: فرقة من الزيدية، ينتحلون أمر زيد بن علي وزيد بن الحسن، زعموا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصَّ على عليّ عليه السلام بالوصف دون التسمية، وأنَّ الإمامة بعد الحسن والحسين عليهما السلام شورى في أولادهما، ونُسبوا إلى رئيس لهم يقال له: أبو الجارود زياد بن المنذر الهمداني الكوفي مولاهم، وأصله من خراسان، تغيّر بعد خروج زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام، وسُمّي سرحوباً، سّماه بذلك أبو جعفر الباقر عليه السلام، وكان سرحوب اسم شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود مكفوفاً أعمى. أُنظر: فرق الشيعة للنوبختي:٢١، من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق: ٤/ ٥٤٣ـ٥٤٤ – المشيخة، خلاصة الأقوال للعلّامة الحلّي:٣٤٨، ترجمة زياد بن المنذر.

(٢) في «ع»: (الإلجاء). بدل (إلجاء الخلق).

(٣) يقال: تشاحّوا في الأمر وعليه: شحّ به بعضهم على بعض وتبادروا إليه حذر فوته. لسان العرب لابن منظور:٢/ ٤٩٥، مادّة (شح).

يتصوّر هنا تنازع؛ لأنَّ كلّ نبيّ إنَّما يأمر من آمن بدينه دون غيره، فمن ثمّ جاز تعدّد الأنبياء في زمان واحد[1] دون الأئمة، **فيكون الإمام واحداً في سائر الأقطار** وفي جميع الأوقات، **ويستعين بنوّابه فيها** ـ أي في الأقطار ـ لتعذّر وصول آحاد الرعية من جميع الأقطار والأمصار إليه، في كلّ ما عنَّ لهم من الأمور الدينية والدنيوية تعذّراً ظاهراً، وإذا كان له نوّاب يبلّغون أحكامه وسياسته إليهم انتظمت أمور دارَيهم.

هداية: إلى طريق معرفة الإمامة.

قال الإمام الرازي: اتفقت الأمّة على أنّه لا مقتضى لثبوتها إلّا أحد أمور ثلاثة: النصّ[2]، والإختيار، والدعوة، وهي: أن يُباين الظَلَمة مَن هو مِنْ أهل الإمامة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويدعو الناس إلى اتّباعه، ولا نزاع لأحدٍ في أنَّ النصّ طريق إلى إمامة المنصوص عليه، وأمّا الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية، واتّفق أصحابنا ـ يعني الأشاعرة ـ والمعتزلة، والخوارج، والصالحية ـ من الزيدية[3] ـ إلى أنَّ الإختيار طريق إليها أيضاً، وذهب سائر الزيدية إلى أنَّ الدعوة أيضاً طريق إليها، ولم يوافقهم على

---

(١) (واحد) سقط من «ح».

(٢) قال الشريف المرتضى في نصّ الإمامة: هو ما دلّت أفعال (النبيّ) وأقواله عليه السلام، المبيّنة لأمير المؤمنين عليه السلام من جميع الأمّة، الدالّة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بما لم يكن حاصلاً. الشافي في الإمامة للشريف المرتضي:٢/ ٦٥، فصل في إبطال ما دفع به ثبوت النصّ.

(٣) الصالحية: أصحاب الحسن بن صالح بن حي، وهو الذين جوزوا إمامة المفضول وتأخير الفاضل، وقالوا: من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الإمام، وشرط بعضهم صباحة الوجه، وأكثرهم مقلّدون، أمّا في الأصول فيرون رأي المعتزلة، وأمّا في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة. الملل والنحل للشهرستاني:٦٨ـ٦٩.

ذلك سوى الجبّائي[١]. واختار المصنِّف ﷺ مذهب الإمامية، وادّعى[٢]: أنّه لا طريق إليها إلّا النص، واحتَجَّ عليه: بأنّه لـمّا **كانت العصمة أمراً خفيّاً، لا يطّلع عليها إلّا علّام الغيوب، لم يكن للخلق طريق إلى معرفة المعصوم، فيجب أن يكون الإمام منصوصاً عليه من قِبَلِ الله تعالى، أو من قِبَلِ نبيّ، أو إمام قبله**، وليس لاختيار الناس والدعوة مدخل في نصب الإمام[٣].

مقدّمة: في بيان معنى الإجماع وأنّه حجّة.

الإجماع ـ في اللغة ـ: العزم[٤]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾[٥]، والإتّفاق، يقال: أجمعوا عليه، أي اتّفقوا. وفي الإصطلاح، أمّا عند الإمامية: فهو عبارة عن إتّفاق جمع من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم على أمرٍ من الأمور، على وجه يشتمل على قول المعصوم[٦]، فقولنا: جَمعٌ من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، أردنا به أهل الحلِّ والعقد، سواء كان أكثرهم أو لم يكن، وقولنا: من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، لتخرج باقي الأمم، وقولنا: على أمرٍ من الأمور، ليشمل الأمور العقلية

---

(١) حكاه عن الرازي، الجرجاني في شرح المواقف:٨/ ٣٥٣ـ٣٥٤، المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامة.

(٢) كذا في جميع النسخ، والظاهر أنها لفظة تُشعر بأنَّ الشارح لا يوافق المصنف على رأيه، والحال أنّه قد وافقه على رأيه ـ كما سيأتي ـ المجمع عليه من قبل الفرقة المحقّة.

(٣) أُنظر: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد:٣١٣ـ٣١٦، الكلام في الإمامة، الفصل ٢، وجوب النص. تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:١٢٣ـ١٣٨، مسائل الإمامة.

(٤) أُنظر: لسان العرب لابن منظور:٨/ ٥٧، جمع.

(٥) سورة يونس ١٠: ٧١.

(٦) أُنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد:٥٧، القول في الإجماع.

والشرعية واللغوية، وقولنا: يشتمل على قول المعصوم، ليخرج الإجماع الذي لم يشتمل على قول المعصوم، فإنّه ليس بحجّة عندنا.

وأمّا عند الجمهور: فهو عبارة عن اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، على أمر من الأمور[1]، والمراد بالإتّفاق: الإشتراك في الإعتقاد أو في القول والفعل، الدالّين على الإعتقاد، والمراد بأهل الحلّ والعقد: المجتهدون. والفرق بين الإجماعين العموم من وجه؛ لصدقهما على اتّفاق جميع أهل الحلّ والعقد، وصدق الأول دون الثاني على اتّفاق بعض أهل الحلّ والعقد، على وجه يشتمل على قول المعصوم، وصدق الثاني دون الأول على اتفاق أهل الحل والعقد، من غير اشتمال على قول المعصوم.

إذا تقرّر هذا، فنقول: لـمّا **ثبت أنَّ العصرْ لم يخل من معصوم**؛ لاستحالة خلوّ زمان التكليف عن اللطف المقرِّب من الطاعة، فكلّ **أمر** من الأمور العقلية أو الشرعية أو اللغوية، **اتّفقت عليه الأُمّة في عصر** من الأعصار، **ممّا لا يخالف العقل** ــ فإنَّ الإجماع على خلاف العقل غير مقبول ـ **كان** ذلك الأمر المتّفق عليه **حقّاً، فإجماع الأُمّة حقّ**، وهو حجّة في إثبات المطالب، أمّا عند الإمامية؛ فلكونه مشتملاً على قول المعصوم؛ لـمّا عرفت من قاعدتهم من امتناع خلوّ دار التكليف عن إمامٍ معصوم، وهو سيّد أهل الحلّ والعقد، فالحجّة في قوله، وأمّا عند الجمهور فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ

(١) أُنظر: المحصول للرازي:٤/ ٢٠، القسم الأول، المسألة الأولى في بيان معنى الإجماع، التعريفات للجرجاني: ٦٥، حرف الألف.

جَهَنَّمَ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾[١]، والتوعيد على اتّباع غير سبيل المؤمنين يقتضي وجوب اتّباع سبيلهم، وأول من استدلّ بهذه الآية الشافعي[٢]، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجتمع أُمّتي على الضلالة»[٣].

أصل[٤]: في بيان أنَّ الإمام الحقّ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من هو؟.

ذهب جميع أهل السُنّة وأكثر المعتزلة إلى أنه أبو بكر[٥]، وذهبت الإمامية إلى أنّه عليّ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ زين العابدين، ثمّ محمّد الباقر، ثمّ جعفر الصادق، ثمّ

---

(١) سورة النساء ٤: ١١٥.

(٢) أحكام القرآن لابن إدريس الشافعي:١/ ٣٩ـ٤٠، فصل: فيما يؤثر عنه من التفسير والمعاني في آيات متفرقة.

(٣) ورد هذا الحديث في سنن إبن ماجة ٢/ ١٣٠٣، ح/ ٣٩٥٠ بهذا اللفظ: «إنَّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة». وفي مستدرك الحاكم ١/ ١١٥ بلفظ: «لا يجمع الله هذه الامّة على ضلالة» و«لا يجمع الله أمتي على ضلالة». وهذا الحديث لم يُسلّم به كبار علمائهم، قال ابن حزم: لم يصح لفظه ولا سنده. الأحكام: ٤/ ٤٩٦، وقال الغزالي: ليس بالمتواتر. المستصفى:١٣٨، وقال أيضاً: من أخبار الآحاد. المنخول:٤٠٢. وقال الرازي ـ وهو بصدد ردّ الإحتجاج بمجموعة روايات، يُستدلُّ بها على الإجماع، ومن ضمنها هذا الخبر ـ:وادّعاء التواتر بعيد، فإنّا لا نسلّم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حدّ التواتر. المحصول:٤/ ٩١، المسألة الثالثة : في حجية الإجماع. وضعّفه النووي في شرح صحيح مسلم:١٣/ ٦٧. وغيرهم.
وفي نسخة «م» زيادة: واعلم أنَّ الأمّة صنفان: أمّة الإجابة وأمّة الدعوة، فأمّة الإجابة مثل علي بن أبي طالب ـ روحي فداه ـ وسلمان، وأبو ذر، وعمّار، والمقداد، لا تجتمع على الضلالة اختياراً أبداً، وأمّة الدعوة قد تجتمع عليها، بدليل أنّه صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث إلى اليهود والنصارى، وغيرهم من الجاحدين، وهم أمّة له، واجتماعهم على الضلالة ظاهر، فَعُلِم أنَّ الأمّة في الحديث هي الإجابة».

(٤) (أصل) لم ترد في «ث».

(٥) أُنظر: شرح المقاصد للتفتازاني:٥/ ٢٦٤، الفصل الرابع، المبحث الخامس: الإمام.

موسى الكاظم، ثمّ عليّ الرضا، ثمّ محمّد الجواد، ثمّ عليّ الهادي، ثمّ الحسن العسكري، ثمّ المهديّ ـ صلوات الله عليه وعليهم أجمعين ـ والدليل عليه أنَّ الدليل العقلي دلَّ على وجوب كون الإمام معصوماً، ودلَّ الإجماع على أنَّ غيرهم لم يكونوا معصومين، فتكون الإمامة منحصرة فيهم، وهذا معنى قوله: **لـمّا ثبت وجوب عصمة الإمام، ولم تثبت العصمة في غير الأئمّة الإثني عشر** ـ المذكورين ـ **باتفاق الخصم، ثبتت إمامة الأئمّة الإثني عشر**[1]؛ **لعصمتهم، فيجب متابعتهم على كلّ أحد**؛ ولأنَّ النقل المتواتر من الشيعة دالٌّ على إمامة هؤلاء المذكورين.

منه ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال للحسين عليه السلام: «هذا إمام، إبن إمام، أخو إمام، أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم»[2] ولأنَّ كلّاً من هؤلاء كان أفضل عصره، كما يشهد به استقراء أحوالهم، وتصفّح الكتب المصنّفة في هذا الباب، ولا يجوز تقديم المفضول على الفاضل ـ كما سيأتي ـ ولأنَّ إمامة غير هؤلاء إنّما تستند إلى الإختيار دون النص، والإختيار لا يصلح طريقاً؛ لـمّا عرفت من وجوب كون الإمام منصوصاً عليه؛ ولأنَّ كلّ سابق من هؤلاء المذكورين نصَّ على من بعده بالإمامة، والنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نصّ على أولهم حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «أنت خليفتي بعدي»[3].

---

(١) قوله: (المذكورين باتفاق الخصم ... الإثني عشر) لم يرد في «ث».

(٢) أورده سليم بن قيس في كتابه: ٤٦٠، ضمن الحديث السابع والسبعون. وكذلك في مقتضب الأثر للجوهري:٩. والنكت الاعتقادية للشيخ المفيد:٤٣.

(٣) أورده الشيخ الصدوق في الامالي:٤٥٠، وعيون أخبار الرضا عليه السلام:١/ ٩، والشيخ المفيد في النكت الاعتقادية:٤١.

فائدة: في بيان[١] سبب غيبة الإمام.

إعلم أنَّ لطف الإمامة ذو شعب، فمنه ما يختصّ بالله تعالى، كجمع الشرائط التي تجب للإمام، كالعلم، والشجاعة، والعصمة، وغيرها ممّا لابدَّ منه في الإمامة في شخص[٢]، وإعلام المكلَّف بذلك، ومنه ما يختصّ بالإمام، كتبليغ الأحكام، وحلّ غوامض الشريعة، وغير ذلك ممّا يتعلّق بمنصب الإمامة ومنه ما يختصّ بالمكلّف، وهو الإنقياد لأوامره، والمعاضدة له، فلو أخلَّ الله بما يختصّ به، كان مخلاً بما يجب عليه تعالى في الحكمة، وحيث بذل ما وجب عليه، وجب على المكلَّف ما يختصّ به ـ أعني قبول أوامره ـ فإذا لم يقبل كان فوات فوائد الإمامة لسوء اختياره، وإليه أشار بقوله: **سبب حرمان الخلق عن** حضور **إمام الزمان ليس من الله، لأنّه**[٣] **لا يخالف مقتضى حكمته،** فإنَّ حكمته اقتضت نصب الإمام للناس ـ على ما سبق تحقيقه ـ فلا يخالف ذلك. **ولا من الإمام؛ لثبوت عصمته،** فلا يترك بالإختيار ما يجب عليه من إرشاد الخلق إلى طريق الطاعات، وحلّ ما خفي عليهم من غوامض الشريعة، **فيكون** سبب الحرمان **من رعيته؛** لعدم إنفاذ أحكامه، **وما لم يزل سبب الغيبة،** ولم ترجع الخلائق عمّا هم عليه من شدّة العتو، **لم يظهر** الإمام.

والحجّة بعد إزالة العلّة المانعة عن فعل الطاعات، وهي إطلاقهم من غير نصب إمام لهم، **وكشف الحقيقة** في أمور الشريعة بسبب نصب الإمام الجامع للشرائط التي

---

(١) قوله: (بيان) لم يرد في «ح».

(٢) قوله: (في شخص) لم يرد في «ح».

(٣) أي: الباري عزّ وجلّ.

لابدّ منها، **لله تعالى على الخلائق؛** لأنّه تعالى فَعَل ما يجب عليه فعله، وإنـّما فـات عـن الخلائق حضور الإمام لسوء اختيارهم.

قال أهل السنّة[1]: وجود الإمام غائباً عن الخلائق في مدّة طويلة غـير معتـادة، بحيث لا يظهر أصلاً، ولا يعلم خبره قطعاً، في غايـة الاسـتبعاد. أجـاب عنـه بقولـه: **والإستبعاد في طول عمره بعـد ثبـوت إمكانـه، ووقوعـه في غـيره** ـ كنـوح النبـي صلوات الله عليه ولقمان والخضر[2] ـ **جهلٌ محضٌ،** وتعصّبٌ صرفٌ، لا يلتفـت إليـه، وكذا الإستبعاد في امتداد غيبته؛ لأنَّ ذلك لمصلحة خفيّة لا نعلمها، عـلى أنَّ مـن قـال بإستناد جميع الحوادث إلى الله تعالى ابتداءً، وأنَّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض، لا يمكنه الإعتراض على الإمام بطول الغيبة؛ لأنَّ ذلك من فعل الله، وأفعاله لا تعلّل بالأغراض.

تبصرة: في أنَّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل؟.

جوّزه أكثر أهل السنّة؛ لأنَّ المفضول قد يكون أصلح للإمامة من الفاضـل، إذ المعتبر في ولاية كـلّ أمـر معرفـة مـصالحه ومفاسـده، ورُبَّ مفـضول في علمـه وعمله هو بالرئاسة أعرف وبشرائطها أقوم[3] ! ومنعه الإمامية؛ لأنّه قبيح عقلاً، يدلّ عليـه قولـه تعـالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ فَمَا لَكُمْ

(١) تقدّم تعريف أهل السنة في صفحة (٥٤) هـ٢.

(٢) أُنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي:٢٠٧ـ٢١٤، القسم الثالث، طول عمر الحجّة عليه السلام.

(٣) أُنظر: أصول الإيمان لعبد القاهر البغدادي:٢٣٢، الأصل الثالث عشر، المسألة «١١٥» في جـواز إمامـة المفضول. الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم الاندلسي:٣/ ٨٩، الكـلام في إمامـة المفـضول. الإرشاد للجويني:٣٦٣، القول في الإمامة، فصل في إمامة المفضول على الفاضل.

﴿كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[١]. وفصّلَ[٢] قوم فقالوا: نَصبُ الأفضل إن أثار فتنة لم يجب، وإلّا وجب. والمصنّف رحمه الله اختار مذهب الإمامية، واحتجّ عليه بأنّه: **لـمّا كان الأنبياء والأئمّة تحتاج إليهم الأمّة؛ للتعليم** في أحكام الدين، **والتأديب** بالإقدام على ما لا ينبغي[٣]، **وجب أنْ يكونوا أعلم وأشجع. ولـمّا كانوا معصومين، وجب أن يكونوا**[٤] **أقرب إلى الله تعالى**، وأفضل من سائر الرعايا[٥]. وذهب بعض الغلاة من الشيعة، إلى أنَّ الإمام قد يكون أفضل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبعضهم إلى مساواته له[٦]، وأنكره أهل الحق، والمصنِّف رحمه الله أشار إلى بطلان مذهبهم، بقوله: **ولـمّا كان الإمام من رعية النبي** صلى الله عليه وآله وسلم، **وجب أنْ يكون نسبته في الفضل إلى الإمام كنسبة الإمام إلى الرعية.**

---

(١) سورة يونس ١٠: ٣٥.

(٢) في «ث» بياض.

(٣) أي أنَّ النبي أو الإمام يؤدِب ويعاقِب الإنسان الذي يفعل ما لا ينبغي فعله، كالمحرمات.

(٤) قوله: (معصومين وجب أن يكونوا) لم يرد في «ث».

(٥) أُنظر: تقريب المعارف لابي الصلاح الحلبي:١١٦ـ١١٧، مسائل الامامة.

(٦) لا شكَّ ولا ريب أنَّ الأئمة (صلوات الله عليهم) أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام، عدا الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، الذي هو أفضل الكل، بل إنّ تفاوت مراتب ودرجات بقية الأنبياء عليهم السلام كان بحسب سرعة المبادرة لقبول ولاية الأئمة صلوات الله عليهم. أُنظر: بصائر الدرجات للصفار:١/ ١٥٥ـ١٧٢، باب نادر، والأبواب من ٧ الى ١١، والنوادر من الأبواب في الولاية. الأمالي للشيخ المفيد:١٤٢، المجلس السابع عشر، ح٩. والإختصاص:١٢٨-١٣٠، وجوب ولاية علي عليه السلام والأئمة عليهم السلام، ١٢٨، حديث جابر الجعفي وأبي جعفر الباقر عليه السلام.

الفَصْلُ الرَّابِعُ

المَعَادُ

الفصل الرابع

في المعاد

المعاد: إمّا مصدر بمعنى العود، أو إسم زمان. وفي الإصطلاح: عبارة عن ردّ النفس الناطقة إلى بدنها بعد مفارقتها عنه[1]، أو جمع أجزاء المكلّف بعد تفرّقها، أو إيجاد أجزائه المعدومة، وستطّلع على تحقيق جميع ذلك.

وفي هذا الفصل مباحث:

الأول: في بيان حسن المعاد، وأنّه واجب عقلاً، فنقول: **إنَّ الله تعالى خلق الإنسان، وأعطاه العلم**، كما قال سبحانه: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2]، وأعطاه ـ أيضاً ـ

(١) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي: ٣٨١، المقصد السادس في المعاد، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني.

(٢) سورة العلق ٩٦: ٥.

القدرة[١]، **والإدراك** المتعلّق بالجزئيات، **والقوى المختلفة** من الحواس الظاهرة، والباطنة[٢]، والمعينة في بقاء الشخص، كالنامية[٣]، والغاذية[٤]، وخوادمها، والنوع كالمولدة[٥] وما يتبعها، **وجعل زمام الإختيار بيده**، وقال تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٦]، **وكلّفه بتكاليف شاقّة**، كالإعتقادات العلمية، والعبادات العملية، **وخصّه بالألطاف الخفيّة**، كالعقل وسلامة الحواس، **والجليّة** كإرسال الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الأئمّة. وليست هذه الأفعال خالية من الأغراض؛ لكونه عبثاً ممتنعاً عن الحكيم، ولا لغرض عائد إليه؛ لتنزّهه تعالى، بل **لغرض عائد إليهم**[٧]، وهو

---

(١) القدرة: عبارة عن سلامة الأعضاء وصحتها لاستحالة الإنفكاك. الياقوت في علم الكلام للنوبختي:٥٢، القول في أفعال القلوب. وانظر: قواعد المرام للبحراني:٤٢، القاعدة الثانية ، الركن الأول، البحث الخامس.

(٢) أُنظر: تلخيص المحصّل للطوسي:٤٩٨، الرسائل الصغار، النفوس الأرضية، النفس الحيوانية.

(٣) القوة النامية (المنمّية عند ابن سينا): وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبّته فيه، زيادة مناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً؛ لتبلغ به كماله في النشوء. أحوال النفس لابن سينا:٥٨، الفصل الثاني في تعريف القوى النفسانية.

(٤) القوة الغاذية: وهي قوة تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه. أحوال النفس لابن سينا:٥٧، الفصل الثاني في تعريف القوى النفسانية.

(٥) القوة المولّدة: وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبهه بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل. أحوال النفس لابن سينا:٥٨، الفصل الثاني في تعريف القوى النفسانية.

(٦) سورة الكهف ١٨: ٢٩.

(٧) قوله: (لتنزّهه تعالى، بل لغرض عائد إليهم) سقط من «ث».

تعريضهم للثواب الدائم، **وليس ذلك** الغرض العائد إليهم **إلّا نوع كمال** لهم، **لا يحصل إلّا بالكسب** وتحمّل مشاقّ التكاليف، **إذ لو أمكن** حصول هذا الكمال لهم **بلا واسطة** التزام[1] المشاقّ، **لخلقهم عليه** ـ أي على ذلك الكمال ـ **ابتداءً**، ولم يكلّفهم هذه التكاليف، وإنّما لم يكن حصول هذا الكمال ابتداءً؛ لـمّا تقدّم في باب حسن التكليف، أنَّ الإكرام الدائم من غير استحقاق المكرَّم قبيح عقلاً، **ولـمّا كانت الدّنيا هي دار التكليف، فهي دار الكسب** والإشتغال بمقتضيات التكليف، فلا جرم **يعمّر الإنسان فيها مدّة يمكن تحصيل كماله**، سواء حصل كماله الممكن أو لا، **ثمّ يحوّل إلى دار الجزاء** ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[2]، **وتسمّى** دار الجزاء: **دار الآخرة**. والحاصل أنَّ الله تعالى خلق العباد وكلّفهم بتكاليف شاقّة؛ لتعريضهم للثواب الدائم إنْ التزموا أحكامه، ويعاقبهم إنْ أعرضوا عنها، وعمّرهم في الدنيا مدّة يظهر منهم الإمتثال أو الإعراض. ولـمّا كان الموت ضرورياً للإنسان، لم يمكن إيصال الثواب والعقاب الدائمين إليه في هذه الدنيا، فوجب إعادته في عالم آخر؛ لإيصال أعواض أعمالهم إليهم، وذلك هو الآخرة، وإنّما قلنا: إنَّ الموت ضروريّ للإنسان؛ لأنَّ بدن كلّ شخص إنّما يتكوّن من العناصر الأربعة، والحرارة فيه لاتزال تنضج الرطوبة وتفنيها بالتدريج، والغاذية تمدّ الرطوبة بأخلاف بدل ما يتحلّل منها، فإذا ضعفت الغاذية، وقلّت الرطوبة، غلبت عليها الحرارة، فإنَّ المؤثّر إذا دام اشتدّ أثره وإن كان ضعيفاً، وإذا انتفت الرطوبة بالكلّية انطفأت الحرارة الغريزية، كانطفاء السراج بانتفاء الدهن، وذلك

---

(١) (التزام) لم يرد في «ح».

(٢) سورة الجاثية ٤٥: ٢٢.

هو الموت الطبيعي[١]، لا يقال البدن في الآخرة أيضاً مركّب من العناصر، وما ذكرتم في بيان كون[٢] الموت ضرورياً للإنسان جارٍ فيها أيضاً، لأنَّا نقول: الفاعل المختار يديم الحياة فيها، ولا يدع الحرارة تنفي الرطوبة بالكلّية بخلق بدل ما يتحلّل، ولايفعل ذلك في هذا العالم؛ لأنّها دار التكليف، فلابدّ من انقطاعها؛ ليمكن إيفاء حقّ كلّ نفس بحسب استحقاقها.

مقدّمة: في بيان حقيقة النفس الإنسانية.

إعلم أنَّا نعلم بالضرورة أنَّ هاهنا شيئاً يشير إليه كلّ أحد بقوله: أنا، إلّا أنَّ العقلاء اختلفوا في أنَّ ذلك الشيء ما هو؟ أَجسمٌ أو جسمانيّ أو لا جسم ولا جسمانيّ؟.

قال الحكماء: النفس الإنسانية جوهر مجرّد، ليست جسماً ولا جسمانيّة[٣]، بل هي لإمكانية تعلّقها بالبدن، تعلّق التدبير والتصرّف، من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية أو الحلول[٤]. ووافقهم على ذلك من المسلمين، الغزالي[٥]، والراغب ـ من المعتزلة ـ

---

(١) أُنظر: في النفس لأرسطو:٢٣٤ـ٢٣٥، تلخيص كتاب الحاس والمحسوس، المقالة الثالثة في أسباب طول العمر وقصره.

(٢) (كون) لم يرد في «ث».

(٣) أُنظر: أحوال النفس لابن سينا:١٨٣، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الفصل الأول.

(٤) التعليقات لابن سينا:٢١٢، النفس الإنسانية.

(٥) أُنظر: تهافت الفلاسفة:١٦٨ـ١٧١، مجموعة رسائل الغزالي:٣٦١ـ٣٦٢، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية.

وجمع من الصوفية، وبعض متأخّري الإمامية[١]، وقال ابن الراوندي: إنّه جزء لا يتجزّأ في القلب[٢]. وقال النظّام: إنّه أجزاء أصليّة سارية في البدن سريان الماء في الورد، باقية من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها تحلّل وتبدّل، وإذا قطع من البدن عضو انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء، والمتحلّل والمتبدّل فضل ينضمّ إليه وينفصل عنه، إذ كلّ واحد يعلم أنّه باقٍ من أول عمره إلى آخره[٣].

وقال جالينوس: لم يتبيّن لي أنَّ النفس هي المزاج المعتدل فينعدم عند الموت، أو هي جوهر باقٍ بعد خراب البنية[٤]. واختار المصنِّف ﷫ مذهب الحكماء، واستدلّ عليه: بأنَّ **الذي يشير إليه الإنسان حال قوله أنا**، جوهر مجرّد. أمّا إنّه جوهر؛ فلأنّه **لو كان عرضاً** ـ كما ذهب إليه جماعة ـ **لاحتاج إلى محلٍّ يتّصف به**، ضرورة احتياج العرض إلى المحل، وكلّ محلّ يتصف بعرض حلَّ فيه، **لكن لا يتّصف بالإنسان شيءٌ** بالضرورة، **بل يتّصف هو بأوصاف** ـ كالعلم، والقدرة، وغيرهما ـ وتلك الأوصاف فائضة عليه **مِن غيره هي** ـ أي الأوصاف المذكورة ـ غيره لا عينه حتى يكون عرضاً،

(١) أُنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى:١١٤، باب الكلام في التكليف، فصل في ماهيّة الإنسان.

(٢) أُنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى:١١٤، فصل في ماهيّة الإنسان. المحصّل للرازي:٥٣٨، الركن الرابع، القسم الثاني، مسألة الإختلاف في المعاد. المطالب العالية للرازي:٧/ ٣٦، المقالة الثانية، الفصل الأول في تفصيل مذاهب الناس.

(٣) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٢٥، الفصل الأول، النظامية. المحصّل للرازي:٥٣٨، الركن الرابع، القسم الثاني، مسألة الاختلاف في المعاد. شرح المواقف للجرجاني:٧/ ٢٥٧، الموقف الرابع، المرصد الثالث، المقصد الثاني في النفوس الانسانية.

(٤) الأضحوية في المعاد لابن سينا:١٧، الباب الأول، الفصل الأول، المعاد في اللغة.

فيكون جوهراً. وأمّا أنّه مجرّد غير ذي وضع؛ فلأنّه **لو كان** ذا وضع لكان **هو البدن،** كما هو رأي البعض الآخر، من أنَّ الإنسان: هو هذا الهيكل المخصوص[1]. **أو شيئاً من جوارحه،** كما هو رأي البعض الآخر من أنّه: عبارة عن جزء في القلب. وقيل: في الدماغ[2]، وإذا كان هو البدن أو شيئاً من جوارحه وأجزائه، **لم يتّصف بالعلم** بالكلّيات ـ أي لـمّا أمكنه أن يَعْقِل الكلّيات ـ لأنّه إذا كان ذا وضع كان المعنى الكلّي حالاً في ذي وضع، ولاشكّ أنَّ الحال في ذي الوضع يختصّ بمقدار مخصوص ووضع معيّن ثابتين لمحلّه، فلا يكون مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع، بل لايكون مطابقا إلّا لـمّا له ذلك المقدار والوضع، فلا يكون كُلّياً، والمقدّر خلافه، فظهر أنَّ الإنسان لو كان ذا وضع لـمّا اتّصف بتعقّل الكلّي[3]، **لكنّه يتّصف به بالضرورة؛** لأنّا نحكم بين الكلّيات أحكاماً إيجابية أو سلبية، فلابدّ من تعقّلها، **فيكون** الذي يشير إليه كلّ أحد بقوله: أنا، **جوهراً** مجرّداً **عالماً** بذاته وبغيره من المعلومات، أمّا بالضرورة أو بالإكتساب، **والبدن وسائر الجوارح** والقوى المودعة فيه **آلاته في أفعاله**، واكتساب كمالاته الممكنة له، **ونحن** معاشر القائلين به **نسمّيه هاهنا** ـ أي في باب المعاد ـ **الروح**[4]، فحيث نقول: الأرواح تُرَدّ إلى الأبدان، نريد به هذا الجوهر المجرّد، لا ما يقوله الأطبّاء، من البخار المتصاعد من غليان الدم في القلب.

---

(١) أُنظر: شرح عيون الحكمة للرازي: ١/ ٧١، الفصل الأول، المسألة الثانية في بيان حدّ الإنسان.

(٢) أُنظر: المحصل للرازي: ٥٣٩، الركن الرابع، القسم الثاني، مسألة الإختلاف في المعاد.

(٣) في حاشية «م»: والحقّ أنَّ المجرّد ـ الذي هو الكلّي ـ لا يدركه إلّا المجرّد.

(٤) أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي: ١٦٢ـ١٦٥، المقصد الثاني، الفصل الرابع، المسألة (٣ـ٥).

مقدّمة: في بيان حشر الأجساد وأنّه ممكن.

اختلفوا في أنَّ العالَمَ هل يصحّ عدمه أو لا؟

منعه قدماء الفلاسفة، وذهب الكرامية والجاحظ إلى: أنَّ العالم محدَث وممتنع الفناء[١]، وذهب أبو هاشم[٢] إلى: جواز عدمه، وعدمه[٣] إنما يعلم بالسمع[٤]، وذهب الإمامية والأشعرية وبعض المعتزلة إلى جوازه عقلاً؛ لأنَّ العالم ممكن الوجود، فيستحيل أَنْ يجب بالذات ويمتنع؛ لامتناع الإنقلاب، فيجوز عليه العدم

S * C W +9 L 2) S * @ T V H @ BU

` B Q a.b !_Q2 M [\9 >Y + % ?^; X1Z#C >Y1)

---

(١) أُنظر: الفائق لابن الملاحمي الخوارزمي:٤٤٣، الكلام في الوعد والوعيد، باب القول في الفناء.

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمارن بن أبان، مولى عثمان بن عفان، وهو أبو هاشم بن أبي علي الجبائي المتكلّم: شيخ المعتزلة ومصنّف الكتب على مذاهبهم، ورأس الطائفة البهشمية، وافق أباه في مسائل وانفرد عنه بمسائل، سكن بغداد إلى حين وفاته. ولد في سنة سبع وسبعين ومائتين، وقيل سنة سبع وأربعين ومائتين وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة في بغداد. كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الإعتزال. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:١١/ ٥٦ـ٥٧. الفهرست لابن النديم:٢٢٢. وفيات الأعيان لابن خلّكان:٣/ ١٨٣. الوافي بالوفيات للصفدي:٢٧/ ١٢٩ـ١٣٠.

(٣) (وعدمه) أثبتناه من «ر».

(٤) الفائق لابن الملاحمي الخوارزمي:٤٤٣، الكلام في الوعد والوعيد، باب القول في الفناء.

(٥) أُنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى:١٤٥، الكلام في الإعادة، فصل في ذكر ما يدلّ على فناء الجواهر من جهة السمع.

(٦) (ومنهم المصنف رحمه الله) لم ترد في «ذ».

إعادته بتفرّق الأجزاء، ويؤيّده قصة ابراهيم عليه السلام، فإنّه سأل من الله إحياء الموتى، والله تعالى أجابه: بجمع الأجزاء المتفرّقة، وكذا قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ﴾[1] أي: نجمعها، وإلى هذا أشار المصنِّف بقوله: **جمع أجزاء بدن الميت** سواء كان مكلّفاً أو لا كالوحوش، **وتأليفها** ـ أي تأليف تلك الأجزاء المتفرقة ـ **مثل ما كان** أولاً، من الهيئة والصورة لا عينه؛ لاستحالة إعادة المعدوم، **وإعادة روحه** ـ يعني نفسه الناطقة ـ **المدبّرة** إياه **إليه** ـ أي إلى ذلك البدن ـ **يسمّى: حشر الأجساد**. والحاصل: إنَّ الله تعالى يجمع الأجزاء المتفرّقة لذلك البدن، ويؤلّفها تأليفاً، مثل الأول لا عينه؛ لامتناع إعادة المعدوم[2]، فيعيد إليه نفسه، ويؤيّده ما ورد من النصوص: «إنَّ أهل الجنّة جرد مرد»[3] و«إنَّ ضرس الكافر مثل جبل أُحُد»[4] وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[5] لظهور

---

(١) سورة القيامة ٧٥: ٣ـ٤.

(٢) إنّ المشهور بين أغلب علماء المسلمين بصورة عامّة، وعقائد مذهب الإمامية خاصّة، أنَّ الأجساد التي هي في هذه الدنيا هي نفسها تعاد وتُنشر في المعاد أو يوم النشور. أُنظر: تفسير الامام العسكري عليه السلام: ٥٢٨، البقرة/ ١١١ـ١١٢. الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى:١٥٢ـ١٥٣، باب الكلام في الإعادة، فصل في ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الإعادة، التبيان في تفسير القرآن للطوسي: ٤/ ٤٩٧، النساء/ ٥٦.

(٣) الإختصاص للشيخ المفيد:٣٥٨، كتاب صفة الجنّة والنار.

(٤) أُنظر: بحار الأنوار للمجلسي:٧/ ٥٣، كتاب العدل والمعاد، باب ٣ في إثبات الحشر. مسند أحمد بن حنبل:٢/ ٣٢٨.

(٥) سورة النساء ٤: ٥٦.

أنَّ بعد تبديل الجلد لا يبقى عين الجسم الأول، بل مثله[١]، ولا يبعد أنْ يكون قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[٢] إشارة إلى هذا المعنى. لا يقال: فعلى هذا لا يكون المثاب والمعاقب مَنْ عمل الطاعة، ومَنْ عمل المعصية، بل شخص آخر مثله. لأنـَّا نقول: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنـَّما هو الروح ولو بتوسط الآلات، وهو باق بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية، ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة: إنّه هو بعينه، وإنْ تبدّلت الصورة والهيئة، ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في الشيب: إنّها عقوبة لغير الجاني، **وهو** ـ أي حشر الأجساد بالمعنى المذكور[٣] ـ **ممكن،** خلافاً لقوم حيث قالوا باستحالته، محتجّين: بأنّه لو أكل إنسان[٤] إنساناً، حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل، فليس إعادة جزء بدن أحدهما أولى من إعادة جزء بدن الآخر وجعله جزء لبدنهما محال، فينبغي أن لا يعاد.

والجواب: إنَّ الجزء الأصلي لأحدهما فُصل عن الآخر ولا يصير جزأً له، فردُّهُ إلى الأول أولى، وإذا كان ممكناً، **والله** تعالى **قادر على كلّ الممكنات،** ومن جملتها جمع تلك الأجزاء، **وعالم بها** ـ أي بتفاصيل الأجزاء ـ فيعلم موضع كلّ جزء، **وأجزاء**

---

(١) أُنظر تفسير المراغي:١٥/ ١٠٠، سورة الإسراء الآية ٩٩ــ١٠٠. جامع البيان لابن جرير الطبري:١٥/ ١١٣، سورة الإسراء ١٧: ٩٩.

(٢) سورة يس ٣٦: ٨١.

(٣) (بالمعنى المذكور) لم ترد في «ذ».

(٤) (إنسان) لم ترد في «ث».

الجسم قابل للتأليف بعد تفرّقها، إذ لو لم يكن قابلاً للتأليف لـمّا اتّصف به أولاً، **فيكون** الله تعالى **قادراً عليه** ـ أي على الحشر ـ بالمعنى المذكور[١].

أصل: في إثبات حشر الأجساد ووقوعه.

إعلم أنَّ الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

و**الثاني**: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين[٢].

و**الثالث**: ثبوتهما معاً، وهو قول كثير من المحقّقين، كالحليمي[٣]، والراغب[٤]،

---

(١) أُنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى:١٥١، فصل في صحّة الإعادة عليه.

(٢) أُنظر: الأضحوية لابن سينا:٩٤، الباب الثاني، الفصل الثاني في اختلاف الآراء في المعاد. الملل والنحل للشهرستاني:١٥٨، الباب الخامس، الفصل الأول، رأي انبادقليس ١٦٣٠، رأي سقراط. ١٨٦، الفصل الثالث، رأي أرسطو طاليس.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمي الفقيه الشافعي الجرجاني، ولد بها في سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة وحمل إلى بخارا، وقيل: بل ولد ببخارى، وتوفي في جمادي الأولى سنة ثلاث وأربعمائة، وقيل في شهر ربيع الأول من السنة. أُنظر: الانساب للسمعاني:٢/ ٢٥٠ـ٢٥١. سير أعلام النبلاء للذهبي:١٧/ ٢٣١ـ٢٣٣.

(٤) هو أبو القاسم، الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، الملقّب بالراغب، صاحب التصانيف، من أهل (أصبهان) سكن بغداد، من كتبه: محاضرات الأدباء مجلدان، والذريعة إلى مكارم الشريعة والأخلاق، وجامع التفاسير، والمفردات في غريب القرآن، وغيرها من المصنفات. توفي سنة ٥٠٠ هـ. أُنظر: سير أعلام النبلاء للذهبي:١٨/ ١٢٠ـ١٢١. الأعلام للزركلي:٢/ ٢٥٥.

وأبي زيد الدبّوسي[١]، وهؤلاء من قدماء المعتزلة[٢]، وجمهور من متأخري الإمامية، ومنهم المصنِّف ﵀، فإنّهم قالوا: إنَّ الإنسان هو النفس الناطقة، وهي المكلَّف والمطيع والعاصي والمثاب[٣] والمعاقب، والبدن يجري مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله حشر الخلائق أعاد لكلّ واحد من الأرواح بدناً يتعلّق به ويتصرّف فيه، كما كان في الدنيا[٤].

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين، والدهرية[٥].

---

(١) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الفقيه الحنفي، صاحب كتاب الأسرار وتقويم الأدلّة، سكن مرو، وكانت وفاته بمدينة بخارى سنة ثلاثين وأربعمائة، والدبوسي بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة وبعدها واو ساكنة وسين مهملة هذه النسبة إلى دبوسة وهي بليدة بين بخارى وسمرقند نسب إليها جماعة من العلماء. أُنظر: الأنساب للسمعاني:٢/ ٤٥٤. معجم البلدان للحموي:٢/ ٤٣٧ـ٤٣٨. وفيات الأعيان لابن خلّكان:٣/ ٤٨.

(٢) لا يخفى أنَّ الحليمي والراغب وأبي زيد الدبوسي من علماء العامّة وليسوا من المعتزلة، والمرجّح أن هناك شخص رابع سقط من العبارة، هو المقصود بأنّه من قدماء المعتزلة، ويقوي هذا الرأي ما ذكره الجرجاني في شرح المواقف:٨/ ٣٢٤، الموقف السادس، المرصد الثاني، المقصد الثاني في حشر الاجساد، حيث قال: وهو قول كثير من المحققين كالحليمي، والغزالي، والراغب، وابي زيد الدبوسي، ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية. فإذن قدماء المعتزلة تعود على (معمر).

(٣) (والمثاب) لم ترد في (ث).

(٤) أُنظر: قواعد المرام للبحراني:١٥٣، الركن الثاني في المعاد الروحاني، البحث الخامس. الملل والنحل للشهرستاني:١٧٠ـ١٧١، الفصل الثاني الحكماء الأصول، رأي زينون الأكبر.

(٥) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:١٧٢، الفصل الثاني الحكماء الأصول، رأي أبيقورس. موسوعة الفلسفة للبدوي:١/ ٨٩، الأبتيورية.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس، فإنّه قال: لم يتبيّن لي أنَّ النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ[1]. ولا يخفى عليك أنَّ الدليل السابق في إثبات المعاد إنّما يدلّ على المعاد الروحاني، وأمّا المعاد الجسماني فلا مجال فيه للبراهين العقليّة، بل ثبوته إنّما يعلم بالسمع، فلذا تمسّك المصنِّف ﵀ في إثباته بأقوال الأنبياء، فقال: **الأنبياء بأسرهم أخبروا بحشر الأجساد**، خصوصاً نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أخبر عنه في مواضع بعبارات لا تقبل التأويل، حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين، فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقد كابر بإنكار ما هو من ضروريات دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾[2] ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يَنسِلُونَ﴾[3] ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾[4] ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَا﴾[5] ﴿أَفَلَا يَعۡلَمُ إِذَا بُعۡثِرَ مَا فِي ٱلۡقُبُورِ﴾[6] إلى غير ذلك.

---

(١) أُنظر: شرح الأربعين في أصول الدين للرازي:٢٨١، المسألة الثلاثون، الفصل الخامس، المطلوب الثاني، وهو القول في المعاد. شرح المواقف للجرجاني:٨/ ٣٢٥، الموقف السادس، المرصد الثاني، المقصد الثاني.

(٢) سورة يس ٣٦: ٧٨ـ ٧٩.

(٣) سورة يس ٣٦: ٥١.

(٤) سورة القيامة ٧٥: ٣ـ٤.

(٥) سورة فصلت ٤١: ٢١.

(٦) سورة العاديات ١٠٠: ٩.

وهو ـ أي حشر الأجساد ـ **موافق للمصلحة الكلّية**، وهي: استيفاء اللذّة والألم بنوعيهما ـ أعني الحسّي والعقلي ـ لأنّه كمال الجزاء، **فيكون** حشر الأجساد بسبب إخبار الأنبياء عليهم السلام **حقّاً** يجب التصديق به؛ **لعصمتهم** وصدقهم في أقوالهم.

قال الإمام الرازي: وأمّا القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دلَّ العقل على أنَّ سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبّته، وأنَّ سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين[١] السعادتين في هذه الحياة غير ممكن؛ لأنَّ الإنسان مع استغراقه في تجلّي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الإلتفات إلى شيء من اللّذات الجسمانية، ومع استيفاء هذه اللّذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذّات[٢] الروحانية، وإنّما تعذّر هذا الجمع؛ لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت، واستمدّت عن عالم القدس والطهارة، قويت وكمُلت، فإذا أُعيدت إلى الأبدان مرّة ثانية، كانت قويّة قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أنَّ هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات[٣].

وأمّا المنكرون للمعاد مطلقاً، فهم الذين قالوا: النفس هي المزاج، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم عنده مُحال[٤]. ولـمّا فرغ من إثبات المعاد،

(١) (هاتين) أثبتناه من «ث» و«ص».

(٢) قوله: (لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذّات) لم ترد في «ث».

(٣) الأربعين في أصول الدين للرازي:٢٩٢، المسألة الثلاثون، الفصل السابع في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً.

(٤) الأربعين في أصول الدين للرازي:٢٩٢، المسألة الثلاثون، الفصل السابع في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً.

أراد أن يشير إلى ما يترتب عليه من الجنة، والنار، والصّراط، والميزان وغير ذلك، فقال: **الجنّة والنّار المحسوستان كما وعِدوا** ـ أي المكلّفون ـ **بهما حق ـ أيضاً** ـ كما أنَّ الحشر حق؛ **ليستوفي المكلّفون حقوقهم من الثواب والعقاب**، خلافاً للحكماء، حيث جعلوهما راجعتين إلى اللّذة والألم العقليين. واختلف المتكلّمون في أنّهما مخلوقتان اليوم أو لا؟ فذهب أصحابنا، والأشاعرة، والجبائي، وبشر بن المعتمر[١]، وأبو الحسين البصري ـ من المعتزلة ـ إلى: أنّهما مخلوقتان[٢]، وأنكره أكثر المعتزلة، كعبّاد الصيمري، وضِرار بن عمرو، وأبي هاشم، وعبد الجبار، وقالوا: إنَّهما يُخلقان يوم الجزاء[٣]. لنا وجهان:

الأول: قصّة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنّة، وإخراجهما على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنّة مخلوقة، فكذا النار؛ لعدم القائل بالفصل.

الثاني: قوله تعالى ـ في صفتهما ـ: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٤] ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٥]

---

(١) بشر بن المعتمر، أبو سهل الكوفي، ثمّ البغدادي، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف. كان أخبارياً وكان ذكياً فطناً، له كتاب «تأويل المتشابه» وكتاب «الرد على الجهال» وكتاب «العدل». مات سنة عشر ومائتين. اُنظر: الأنساب للسمعاني:١/ ٣٦١. فهرست ابن النديم:٢٠٥.

(٢) اُنظر: الإعتقادات للشيخ الصدوق:٧٩، باب الاعتقاد في الجنّة والنار. أوائل المقالات للشيخ المفيد:١٢٤، القول في خلق الجنّة والنار. الإرشاد للجويني:٣١٩، فصل في الجنّة والنار.

(٣) اُنظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:١/ ١٠٨ـ١٠٩، اختلاف الأقوال في خلق الجنّة والنار. تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبّار:١٤٦ـ١٤٧، مسألة. الفائق للملاحمي الخوارزمي:٤٦٧، باب القول في عذاب القبر ومساءلته والميزان والصراط.

(٤) سورة آل عمران ٣: ١٣٣. وهذه الآية سقطت من «ث».

(٥) سورة آل عمران ٣: ١٣١.

بلفظ الماضي، وهو صريح في وجودهما. ومن تتبّع الأحاديث وجد فيها أدلّة كثيرة دالّة على وجودهما[١]، وزعم عبّاد: أنّه يستحيل ـ في العقل ـ خلقهما قبل حلول المكلّفين فيهما، وخالفه أبو هاشم وقال: خلقهما الآن غير ممتنع عقلاً، واستفيد امتناعه من السمع[٢]، مثل قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾[٣] فلو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما، لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[٤] فلا يكون الأكل دائماً. والجواب: إنَّ المراد بالأُكل المأكول، باتّفاق المفسّرين، وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند أكل أهل الجنة، فإذن دوام الأكل محمول على تجدّده، فيجوز أن يفنى ويتجدّد، وأيضاً لا نسلّم أنَّ المراد بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾[٥] العموم، فإنَّ ابن عباس قال في تفسيره: كلّ حيّ ميت[٦].

واعلم أنّه لم يرد نصٌ صريح في تعيين مكان الجنّة والنار، والأكثر على أنَّ الجنّة فوق السماء السابعة وتحت العرش[٧]؛ لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾[٨]،

---

(١) قوله: (ومن تتبع الأحاديث وجد... على وجودهما) لم يرد في «ث».

(٢) أُنظر: أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي:٤/ ٣٢٧، القاعدة السادسة، الأصل الثاني، الفصل الثاني في خلق الجنّة والنار.

(٣) سورة الرعد ١٣: ٣٥.

(٤) سورة القصص ٢٨: ٨٨.

(٥) سورة القصص ٢٨: ٨٨.

(٦) حكى عنه الآلوسي في تفسيره:٢٠/ ١٣١.

(٧) أُنظر: مجمع البيان للطبرسي:٢/ ٣٩١.

(٨) سورة النجم ٥٣: ١٤ـ١٥.

وقوله عليه السلام: «سقف الجنّة عرش الرحمن»(١) ويؤيّده قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا﴾(٢) والنّار تحت الأرضين السبع(٣)، والحقّ تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير جلّ ذكره. **وكذا عذاب القبر** للكافر والفاسق، ومسألة منكر ونكير(٤) حقّ، واتّفق عليه سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف، وأنكره مطلقاً أكثر المتأخّرين من المعتزلة، وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً، وقالوا: إنّما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سُئل، والنكير: إنّما هو تقريع الملكين له(٥). لنا في إثباته وجهان:

الأول: قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾(٦) عطف عذاب القيامة على عرض النار(٧) صباحاً

---

(١) أُنظر: بحار الأنوار للمجلسي٨: ٢٠٦، الإيمان بالجنة والنار، المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي:٥/ ٢٦٧، سورة الحديد. ابكار الافكار للآمدي:٤/ ٢٧١، القاعدة السادسة، الأصل الأول، الفصل الثاني شبه الخصوم.

(٢) سورة البقرة ٢: ٣٨.

(٣) أُنظر: أبكار الأفكار للآمدي:٤/ ٢٧١، القاعدة السادسة، الأصل الأول، الفصل الثاني شبه الخصوم، شرح المقاصد للتفتازاني:٥/ ١١١، المقصد السادس السمعيات، الفصل الثاني، المبحث الخامس، الجنّة والنار.

(٤) منكر ونكير: هما ملكان أسودان، يأتيان الميت عند نزوله القبر، يبحثان القبر بأنيابهما، أصواتهما كالرعد القاصف، وأبصارهما مثل البرق اللامع، يسألان الميت عن ربّه ونبيّه ودينه وإمامه...الخ. أُنظر: الإختصاص للشيخ المفيد:٣٤٧، كتاب صفة الجنّة والنار.

(٥) أُنظر: أبكار الأفكار للآمدي:٤/ ٣٣٣، القاعدة السادسة، الأصل الثاني، الفصل الثالث، الدليل على إحياء الموتى في قبورهم.

(٦) سورة غافر ٤٠: ٤٦.

(٧) (النار) سقطت من «ث».

ومساءً، فيكون غيره وليس عين عذاب القبر إتّفاقاً؛ لأنَّ الآية وردت في حقّ الموتى فهو هو، وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمساءلة؛ لأنَّ كلّ من قال بعذاب القبر قال بهما، وما ذهب إليه الصالحية[١] ـ من المعتزلة ـ وابن جرير الطبري، وطائفة من الكرامية، في تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء[٢]، خروج عن المعقول؛ لأنَّ الجماد لا حسّ له، فكيف يتصوّر تعذيبه، وتسمية الملكين منكراً ونكيراً مأخوذة من إجماع[٣] السلف، وأخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم[٤].

الثاني: قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾[٥] والمراد من الإماتة: قبل مزار القبور، ثمّ الإحياء في القبر، ثمّ الإماتة فيه، ثمّ الإحياء في الحشر[٦]، وهو المستفيض بين أصحاب التفسير، قالوا: والغرض بذكر الإحيائين أنّهم عرفوا

---

(١) الصالحية: فرقة من المعتزلة أتباع محمّد بن مسلم الصالحي، الذي كان يميل إلى الإرجاء، وله مناظرات مع أبي الحسين الخياط، وعّد الكرماني الصالحية الفرقة الحادية عشر من فرق المعتزلة. ومن مذهبهم: جواز وجود العلم والقدرة الإرادة والسمع والبصر في الميت، وقالوا بجواز خلو الجوهر عن الأعراض. أُنظر: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن مرتضى:٧٢. المنية والأمل للقاضي عبد الجبار:٦٢. التعريفات للجرجاني:٢٠٦.

(٢) أُنظر: أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدي:٤/ ٣٣٨، الأصل الثاني، الفصل الثالث، الجواب على تسمية الملكين.

(٣) في «ح»: (جماعة).

(٤) أُنظر: الكافي للكليني:٣/ ٢٣٦، كتاب الجنائز، باب المسألة في القبر/ ح٧، الدعوات للراوندي:٢٨٠، الباب الرابع، فصل في دفن الميت، ح٨١٦.

(٥) سورة غافر ٤٠: ١١.

(٦) أُنظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي:٥/ ٥٣، تفسير سورة غافر.

فيهما[١] قدرة الله تعالى على البعث؛ ولهذا قالوا: ﴿فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا﴾[٢] أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر، وإنّما لم يذكروا الإحياء في الدنيا؛ لأنّهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء[٣]. وذهب بعضهم إلى أنَّ المراد بالإماتتين ما ذُكر، وبالإحيائين: الإحياء في الدنّيا[٤] والقبر؛ لأنَّ مقصودهم ذكر الأمور الماضية، وأمّا الحياة الثالثة ـ أعني حياة الحشر ـ فهم[٥] فيها، فلا حاجة إلى ذكرها، وعلى التفسيرين[٦] ثبت الإحياء في القبر. ومن قال بالإحياء، قال بالمساءلة والعذاب ـ أيضاً ـ فثبت أنَّ الكلَّ حق. والأحاديث الدالّة عليه أكثر من أن تحصى، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «استنزهوا من البول؛ فإنّ عامّة عذاب القبر من البول»[٧] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ـ في سعد بن معاذ ـ: «لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه»[٨] وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم مرَّ بقبرين، فقال[٩] صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّهما يعذّبان،

---

(١) (فيهما) أثبتناه من «ص»، وفي «ث»: (فيها).

(٢) سورة غافر ٤٠: ١١.

(٣) أُنظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤/ ٦٦ـ٦٧، تفسير سورة غافر.

(٤) قوله: (وذهب بعضهم إلى أنّ المراد...الإحياء في الدنيا) لم يرد في «ث».

(٥) (فهم) أثبتناها من «ث» و«ص».

(٦) في «ذ»: (التقريرين).

(٧) أُنظر: بحار الأنوار للمجلسي: ٦/ ٢٧٥، كتاب العدل، باب «٨» أحوال البرزخ والقبر، سنن الدارقطني: ١/ ١٣٦، باب نجاسة البول ح٧.

(٨) أُنظر: الأمالي للصدوق: ٣١٤، المجلس الحادي والستون ح٢.

(٩) (فقال) سقطت من «ذ».

وما يعذّبان في كبيرة؛ بل لأنَّ أحدهما كان لا يستنزه من البول، وأمّا الثاني فكان يمشي بالنميمة»[1].

احتجّ المنكر بأنَّ اللّذة، والألم، والمسألة، والتكلّم ونحو ذلك[2] لا يتصور بدون العلم والحياة، ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج، ولو سُلِّم، فإنّا نرى المقتول والمصلوب يبقى مدة من غير تحرّك وتكلّم، وأثر تلذّذ وتألّم، وربّما يُدفن في صندوق أو لحدٍ ضيّق لا يتصور فيه جلوسه، على ما ورد في الحديث، وربّما يُذرّ على صدره كفّ من الذرّ، فتُرى باقية بحالها، بل ربّما تأكله السباع، أو تحرقه النار فيصير رماداً تذروه الرياح في المشارق والمغارب، فكيف تعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه؟ وتجويز ذلك سفسطة.

والجواب إجمالاً: إنَّ جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الإمكان، كسائر خوارق العادات، إذ قد أخبر الصادق صلى الله عليه وآله وسلم بها، فيلزم التصديق بها، ومن قال بالفاعل المختار لا يستبعد توسّع اللّحد والصندوق، ولا حفظ الذرّة على صدر المتحرّك، والسفسطة إنّما تلزم لو لم يقم عليها دليل، ولم يُخبر بها الصادق صلى الله عليه وآله وسلم، ولصعوبة هذا المقام دُهِشَ جماعة حتى جوّزوا التعذيب بلا إحياء ـ كما عرفت ـ وقال بعض الأشاعرة: لا بُعْدَ في الإحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة، كما في صاحب السكتة، فإنّه حيّ مع إنّا لا نشاهد حياته، وكما في رؤية النبي صلى الله عليه

---

(١) أورده الفتال النيسابوري في روضة الواعظين: ٢/ ٤٦٨، مجلس في ذكر حفظ اللسان ح٣٩، وابو داوود في السنن: ١/ ٢٣ـ باب الاستبراء من البول ح ٢٠، باختلاف يسير.

(٢) (ونحو ذلك) لم ترد في «ذ».

وآله وسلم جبرائيل عليه السلام، وهو بين أصحابه مع ستره عنهم[١]. **والصراط حق**، والمراد به: جسر ممدود على ظهر جهنّم، يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن، أدقّ من الشعر، وأحدُّ من السيف، على ما ورد في الحديث[٢]، ويمكن أن يكون المرور عليه هو المراد: بورود كلّ أحد على النار، حيث قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾[٣]، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردّد فيه قول الجبائي نفياً وإثباتاً، قالوا[٤]: الجسر الموصوف لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فمع مشقّة عظيمة، ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم[٥].

والجواب: إنَّ القادر المختار يُمكِّن من العبور عليه، ويسهِّله على المؤمنين، كما جاء في الحديث، في صفات الجائزين عليه: «إنَّ منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابّة[٦]، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يخرّ على وجهه»[٧]. وقيل: المراد بالصراط الأدلّة الواضحة. وقيل: العبادات[٨].

---

(١) أُنظر: ابكار الأفكار للآمدي: ٤/ ٣٣٩، الأصل الثاني، الفصل الثالث في الجواب على تسمية الملكين.

(٢) أورده الكليني في الكافي: ٨/ ٣١٢، ضمن حديث ٤٨٦، والقمي في تفسيره: ١/ ٤١-٤٢، تفسير سورة الفاتحة.

(٣) سورة مريم ١٩: ٧١.

(٤) أي المعتزلة.

(٥) أُنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٤٩٨-٤٩٩، الأصل الرابع، فصل أحوال القيامة، الصراط.

(٦) (الهابّة) لم ترد في «ح».

(٧) أُنظر: المصادر المتقدّمة.

(٨) في «ذ»: (العبارات).

والكتب وتطايرها يميناً وشمالاً ووراءً وقراءتها **حق**، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾[١] ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾[٢] ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾[٣] ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾[٤] ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾[٥] ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[٦] والأحاديث في هذا المعنى كثيرة[٧].

وإنطاق الجوارح الستّة، وشهادتها حق، وهي: الألسنة، والأيدي، والأرجل، والسمع، والبصر، والجلود، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[٨] وقال ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم﴾[٩] **وغيرها ممّا أخبروا به من أحوال الآخرة حق**، فمن ذلك الحوض، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾[١٠] وقال المفسّرون: يعني الحوض[١١]. وقال الصحابة له صلى الله عليه وآله

---

(١) سورة التكوير ٨١: ١٠.

(٢) سورة الحاقّة ٦٩: ١٩.

(٣) سورة الحاقّة ٦٩: ٢٥.

(٤) سورة الإنشقاق ٨٤: ١٠.

(٥) سورة الإسراء ١٧: ١٤.

(٦) سورة الكهف ١٨: ٤٩.

(٧) أُنظر: تفسير العيّاشي:٢/ ٣٠٧، سورة بني اسرائيل، ح٣٣. وصفحة: ٣٥٤، سورة الكهف، ح ٣٤.

(٨) سورة النور ٢٤: ٢٤.

(٩) سورة فصّلت ٤١: ٢٠.

(١٠) سورة الكوثر ١٠٨: ١.

(١١) أُنظر: إعلام الورى للطبرسي:٣٥ـ ٣٦. أمالي الطوسي:٦٩ـ ٧٠، المجلس الثالث، ح١١. أمالي المفيد:٢٩٤، المجلس الخامس والثلاثون، ح٥. تفسير فرات الكوفي:٦٠٩، سورة الكوثر، ح ٧٦٦.

وسلم: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال : «على الصراط، فإن لم تجدوا فعلى الميزان، فإن لم تجدوا فعلى الحوض»(١).

ومنها شهادة الليل والنهار، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم، إلّا قال: أنا ليل جديد، وإنّي على ما تعمل شهيد»(٢) وكذا قال اليوم، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من يوم إلّا وينادي إنّي يوم جديد، وإنّي على ما تعمل فيّ شهيد، فاغتنمني، فلو غابت شمسي لم تدركني إلى يوم القيامة»(٣).

ومنها شهادة الحفظة الكرام(٤)، قال الله تعالى: ﴿ وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ ﴾(٥) وقيل في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴾(٦): المراد منه الحفظة(٧).

ومنها: هول تغيير الألوان، قال الله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾(٨) وهول المسألة، ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾(٩) وهول الوقوف، ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم

(١) شرح المقاصد للتفتازاني:٢/ ٢٢٣.

(٢) أُنظر: شرح المقاصد للتفتازاني:٥/ ١١٩، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

(٣) انظر: تفسير الثعالبي:١٠/ ١٦٧، تفسير سورة البروج.

(٤) انظر: تفسير البغوي:٤/ ٨٨، ٤٦٧، سورة الزمر.

(٥) سورة ق ٥٠: ٢١.

(٦) سورة البروج ٨٥: ٣.

(٧) تفسير ابن ابي زمنين:٤/ ١٣٧. تفسير الثعالبي:٨/ ٢٥٧، تفسير سورة البروج.

(٨) سورة آل عمران ٣: ١٠٦.

(٩) سورة الحجر ١٥: ٩٢.

مَّسْئُولُونَ ﴾[١] فقيل: ألف سنة، وقيل: خمسون، وقيل: أقل، وقيل: أكثر[٢]، والله أعلم. وإنّما قلنا: إنَّ كلّ ذلك حقّ، وإن لم يكن في العقل دلالة عليها؛ **لإمكانها، وإخبار الصادق** صلى الله عليه وآله وسلم **بها**، فوجب التصديق بها.

هداية: إلى مسألة نافعة في باب المعاد، هي أنّه هل يصحّ إعادة المعدوم[٣] بعينه ـ أي بجميع عوارضه المشخّصة ـ أو لا؟ فذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازها[٤]، وذهب الحكماء، وبعض الكرامية، وأبو الحسين البصري، ومحمود الخوارزمي[٥] ـ من المعتزلة ـ إلى امتناعها[٦]، واختاره المصنِّف رحمه الله.

(١) سورة الصافات ٣٧: ٢٤.

(٢) أُنظر: التبيان للطوسي:٨/ ٢٩٥، سورة الم السجدة.

(٣) المعدوم: المنتفي العين. رسائل المرتضى:٢٨٣، الحدود والحقائق.

(٤) أُنظر: تسليك النفس إلى حضيرة القدس للعلّامة الحلّي:٢١٦ـ٢١٧، المرصد التاسع، المطلب الرابع في ثبوت المعاد. الفائق في أصول الدين للخوارزمي:٤٤٣، باب القول في الفناء. الأربعين في أصول الدين للرازي:٢/ ٣٩ـ٤٢، المسألة الثلاثون، الفصل الأول، في إعادة المعدوم. كتاب الإرشاد للجويني:٣١٤ـ٣١٥، باب الإعادة.

(٥) الخوارزمي: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري اللغوي، صنّف في التفسير وشرح الأحاديث وفي اللغة، خرج إلى العراق، وجاور بمكة سنين، وظهر له جماعة من الأصحاب والتلاميذ، وكانت ولادته بزمخشر في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة، وتوفي بجرجانية خوارزم سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلّكان: ٥/ ١٦٨ـ١٧٠.

(٦) أُنظر: التعليقات لابن سينا:١٧٩، إعادة المعدوم. الأربعين في أصول الدين للرازي:٢/ ٣٩، المسألة الثلاثون، الفصل الأول في إعادة المعدوم.

وهؤلاء المعترفون بالمعاد الجسماني[1]، يأوّلون الإعدام فيما ورد إعادته بالتفرّق ـ كما ذكرنا ـ وسيصرّح المصنِّف بذلك: **إعادة المعدوم** بعينه **محال، وإلّا** ـ أي وإن لم يكن محالاً ـ **لزم تخلّل العدم في وجود واحد،** ولابدَّ للتخلّل من متغايرين، فالوجود بعد العدم غير الوجود قبله، **فيكون** الوجود **الواحد إثنين، وهو محال** بالضرورة، وأيضاً لا يكون الـمُعاد هو المبتدأ بعينه؛ لأنَّ كلاً منهما موجود بوجود يغاير وجود صاحبه[2]، فهما موجودان متغايران، فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه.

والجواب: إنّه لا معنى لتخلّل العدم هاهنا، سواء أنّه كان موجوداً زماناً، ثمّ زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثمّ اتصف به في زمان ثالث، فالتخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو: لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلّل إلى العدم مجازاً، كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه. **ولـمّا كان حشر الأجساد حقّاً** معلوماً من الدين ضرورة، **وجب أن لا تعدم أجزاء أبدان المكلّفين وأرواحهم،** وكذا غير المكلّفين، ممّا ورد حشرهم ـ كالوحوش على ما سيجيء ـ **بل يتبدّل التأليف** ـ أي تأليف الأجزاء ـ ويزول، **والفناء المشار إليه** بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[3] وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[4] **كناية عنه** ـ أي عن ذلك التبدّل والتفرّق ـ فإنّه

---

(١) المعاد الجسماني: إعادة الإنسان في يوم المبعث والنشور ببدنه بعد الخراب، وإرجاعه إلى هيئته الأولى بعد أن أصبح رميماً. عقائد الإمامية للمظفر: ١٢٧، الفصل الخامس، عقيدتنا في المعاد الجسماني.

(٢) في «ث»: (موجود بتغاير لوجود صاحبه).

(٣) سورة الرحمن ٥٥: ٢٦.

(٤) سورة القصص ٢٨: ٨٨.

هلاك وفناء كالإعدام، إذ هلاك كلّ شيء خروجه عن صفاته المطلوبة، والتفرّق وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها كذلك، فيكون هلاكاً[١].

شبهة للفلاسفة في نفي المعاد الجسماني.

قالت الفلاسفة: حشر الأجساد كما يقول به الإسلاميون **محال؛ لأنَّ كلّ جسد** مركّب من العناصر الأربعة، **اعتدل مزاجه** الحاصل من فعل كلّ منها في الآخر، وانكسار سورة كيفيّة الكل، وحصول كيفية وحدانية، **واستعدّ** مزاجه لقبول الفيض من المبدأ الحقيقي؛ بسبب مناسبته له بتلك الوحدة، **استحقّ** بذلك الإستعداد **فيضان النفس من العقل الفعّال**، المفيض للحوادث على عالمنا هذا، قالوا: كلّما كان المزاج أعدل، فهو إلى الواحد الحقيقي أميل، ولأنوار فيضه أقبل، والنفس الفائضة إليه أكمل[٢].

فأول مراتب النفس: ما له صورة نوعية، حافظة للأجزاء المختلفة فقط، وهو المركّب المعدني[٣]. وثانيها: ما له تلك مع التغذية، والتنمية، وتوليد المثل، وهو المركّب النباتي[٤]. وثالثها: ما له تلك مع قوة الحسّ والحركة، وهو المركّب الحيواني[٥]. ثمّ يترقّى

---

(١) أُنظر: تفسير الرازي:٢٥/ ٢٢، سورة القصص.

(٢) أُنظر: شرح مطالع الأنوار في المنطق لقطب الدين الرازي:٦، المقدَّمة.

(٣) المركّب المعدني: وهو ما لم تتحقق في صورته المركّبة من العناصر مبدئية التغذية والنمو والتوليد. أُنظر: الجديد في الحكمة لابن كمّونة:٣٧٣.

(٤) أو ما يعبّر عنها بالنفس النباتية، أُنظر: أحوال النفس لابن سينا:٥٧، الفصل الثاني.

(٥) أو ما يعبّر عنها بالنفس الحيوانية. أحوال النفس لابن سينا:٥٧، الفصل الثاني.

في هذا التقسيم إلى أن يكون مع ذلك مدركاً للكلّيات، وهو الإنسان[١]، **فلو اتّصف أجزاء بدن الميت بالمزاج** المعتدل ثانياً، كما اتّصف به أولاً، **لاستحقّ** بذلك المزاج **نفساً من العقل** الفعّال؛ لأنّه إذا تمّت الشرائط يجب وجود المشروط، **وأُعِيدَ إليه نفسه الأولى ـ على قولكم ـ فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد، وهو محال** بالضرورة؛ لأنَّ كلَّ عاقل لا يجد من ذاته إلّا شيئاً واحداً، **ونحن** معاشر المتكلّمين، لـمّا **أثبتنا الفاعل المختار، وأبطلنا قواعدهم** التي بنوا عليها هذه الدعوى، **لم يحتج إلى جواب هذه الهذيانات**، وعلى تقدير التسليم، نقول: جاز أن تكون النفس الأولى قد تعلّقت بوجه ما بذلك المزاج، أو أعانته على تكوينه، فلمّا تمّ تكوينه، كان تعلّقها به مانعاً عن حدوث نفس أخرى، لابدّ لنفيه من دليل.

أصل: في بيان ما يترتب على المعاد من الثواب والعقاب وغيرهما.

الثواب: هو النفع المستحقّ المقارِن للتعظيم[٢]. والعقاب: هو الضرر المستحقّ المقارِن للإهانة[٣]. إذا عرفت هذا، فنقول: **الثواب والعقاب الموعودان** للمطيع والعاصي **دائمان؛** لأنَّ دوام الثواب على الطاعة، ودوام العقاب على المعصية، يبعث المكلَّف على فعل الطاعة، ويزجره عن المعصية، فيكون لطفاً، واللطف واجب، ولأنّه

---

(١) أو ما يعبّر عنها بالنفس الإنسانية. أحوال النفس لابن سينا:٥٧، الفصل الثاني.

(٢) اُنظر: رسائل الشريف المرتضى:٢/ ٢٦٧، الحدود والحقائق. الحدود لقطب الدين النيسابوري:٨٢، الفصل السابع.

(٣) اُنظر: رسائل الشريف المرتضى:٢/ ٢٧٨، الحدود والحقائق. الحدود لقطب الدين النيسابوري:٨٢، الفصل السابع.

لو لا دوامهما لكانا منقطعين، وحينئذٍ يلزم من انقطاع الثواب ـ الذي هو النفع ـ حصول الضرر ـ الذي هو نقيضه ـ وهو باطل، ومن انقطاع العقاب ـ الذي هو الضرر ـ حصول السرور ـ الذي هو نقيضه ـ وهو باطل؛ لأنَّ الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا خالصَين من الشوائب؛ لأنّه أُدخِلَ في باب الزجر(١). هذا على رأي الشيعة والمعتزلة، وأمّا الأشاعرة، فأحالوا ذلك على إرادة الفاعل المختار، لأنّه يفعل ما يشاء، من إدامة الثواب والعقاب، وانقطاعهما(٢)، **وكلّ من استحقّ الثواب بالإطلاق**، ولم يصدر عنه ذنب، يفتقر إلى العفو أو الشفاعة، **خُلّد في الجنّة**؛ لـمّا ذُكر من وجوب كون الثواب دائماً، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّـٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَـٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبۡغُونَ عَنۡهَا حِوَلًا﴾(٣) والمكلَّف إنّما يستحقّ الثواب؛ بفعل الواجب والمندوب، وبفعل ضدّ القبيح، وبترك القبيح(٤)، بشرط أنْ يكون إيقاع الواجب لوجوبه، وإيقاع المندوب لندبه، وإيقاع فعل ضد القبيح وترك القبيح؛ لكونه قبيحاً، وإنّما استحقّ الثواب بما ذكرنا؛ لأنَّ الإتيان به مشقّة، وإلزام المشقّة من القادر الحكيم من غير عوض، أو عوض وهو الإضرار، يجب نفيه عن الحكيم الغني بالإطلاق، **وكلّ من استحقّ العقاب بالإطلاق**، ولم يكن منه صدور حسنة أصلاً ـ كالكفار ـ **خُلِّد في النار**؛ لأنَّ تخليده في النار، أشدُّ زجراً له عن فعل القبيح، فيكون لطفاً ـ كما مرَّ ـ ولقوله تعالى:

---

(١) أُنظر: رسائل المرتضى:٢/ ١٩١، فصل في دعوة أهل الحق وبيانها.

(٢) أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:٤٠، الأشعرية.

(٣) سورة الكهف ١٨: ١٠٧ـ١٠٨.

(٤) قوله: (وبترك القبيح) أثبتناه من «ث» و«ص».

﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾[١] ولو أُخرِجوا منها لكانوا عنها غائبين.

وسبب استحقاق العقاب؛ فعل القبيح والإخلال بالواجب.

قال الجاحظ، والعنبري: دوام العذاب إنّما هو للكافر المعاند، وأمّا المبالغ في اجتهاده، إذا لم يهتدِ للإسلام، ولم تظهر له دلائل الحقّ فمعذور، وعذابه منقطع، وكيف يُكَلّف بما ليس في وسعه[٢]؟! من تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكيف يعذّب بما لم يقع منه تقصير فيه؟! لكنّ الكتاب والسنّة والإجماع يبطل ذلك، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق. **ومن لم**[٣] **يستحقّهما**، وهم الذين لم يدخلوا تحت خطاب التكليف؛ لفقد شرط من شرائطه، وحيث لم يتعلّق بهم تكليف، لم يتصور منهم طاعة ولا معصية، **كالصبيان** الذين لم يبلغوا أوان الحُلُمْ، **والمجانين** الذين صارت عقولهم مؤوفة[٤]، بحيث تعجز عن الإدراك، **والمستضعفين** الذين تجاوزوا عن رتبة

(١) سورة الانفطار ٨٢: ١٤ـ١٦.

(٢) في حاشية «ذ»: والتحقيق: إنَّ المبالغ في الإجتهاد إنْ وصل للحق فهو ليس بكافر، وإنْ لم يصل، فإنْ كان اشتغل بالنظر والإجتهاد في مبدأ أوان التكليف، من غير تأخّر وتقصير، ومات قبل الوصول إلى الحق، فهو ـ ايضاً ـ ناجٍ؛ دفعاً للحرج، وإنْ اشتغل بعدما مضى برهة من زمان التكليف، ولم يصل إلى الحق ومات، فهو غير معذور لتقصيره، فقول الجاحظ: فكيف يكلَّف بما ليس في وسعه؟! إنّما يصحّ في القسم الثاني، أعني الذي اشتغل بالنظر في مبدأ التكليف دون غيره. من الشارح ﵀.

(٣) (لم) سقطت من «ر».

(٤) أوف: الآفة: العاهة، وفي المحكم: عرض مفسد لـمّا أصاب من شيء. لسان العرب لابن منظور:٩/ ١٦ ـ «أوف».

الجنون، لكون غالب أفعالهم العرفية جارية على مجاري العادات، وتقاصرت عقولهم عن اكتساب النظريات، وتميّز الحقَّ من الباطل بالإستدلالات، وهؤلاء الفرق الثلاثة لـمّا لم تكن عقولهم قابلة للإدراكات، التي هي مناط التكليف، ليسوا بمكلَّفين، فلم تحصل منهم طاعة ولا معصية، فحيث لم تصدر عنهم معصية، **لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم**، بترك الطاعة التي لم يكونوا من أهلها، **فيدخلون الجنَّة أيضاً**، وفي هذا ردّ على الحشوية(١)، حيث زعموا: أنَّ أطفال الكفّار تعذّب؛ لكونهم تابعين لآبائهم(٢)، ولأنَّ من قال بدخولهم الجنّة جعلهم خوادم أهل الجنّة(٣)، والخدمة توجب عقوبتهم، ولقوله تعالى ـ حكاية عن نوح عليه السلام ـ: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾(٤) والفاجر الكافر يعذّبه الله تعالى.

والجواب: إنّه لا يلزم من التبعية في بعض الأحكام التبعية في سائرها، فجاز الإختلاف في حكم التعذيب، ولا نُسلِّمْ أنَّ الخدمة عقوبة، بل هو إصلاح لهم، كالفصد

---

(١) الحشوية: طائفة من أصحاب الحديث تمسكوا بالظواهر، وأثبتوا لله الحركة والإنتقال والحدّ والجهة والقعود والإستلقاء والإستقرار، فذهبوا بذلك إلى التجسيم وغيره. وصرّح جماعة منهم بالتشبيه، وأجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة. وجوّز قوم من الحشوية على الانبياء الكبائر، وقالوا إنّ خير الناس بعد رسول الله: الخلفاء الأربعة على الترتيب المتعارف عند العامّة. الملل والنحل للشهرستاني:٤٥، الفصل الثالث المشبهة.

(٢) في حاشية «ذ»: في منع الدفن في مقابر المسلمين، والتوارث، والتزويج، والصلاة عليهم. من الشارح رحمه الله.

(٣) أُنظر: الفرق بين الفِرَق لعبد القاهر البغدادي:٧٧، ذكر الحمزية.

(٤) سورة نوح ٧١: ٢٧.

والحجامة، وكلام نوح عليه السلام مجاز، من باب تسمية الشيء بإسم مايؤول إليه، ثمّ المعتمد في ذلك أنَّ تعذيب غير المكلّف قبيح عقلاً، فلا يصدر من الله تعالى. **وأمّا من جمع بين الإستحقاقَين** ـ يعني استحقاق الثواب والعقاب ـ بأَنْ صدر منه طاعة ومعصية، **فإن كانت** معصية **متوعّداً عليها توعّداً مطلقاً، لا بعينه** ـ يعني تكون معصية فيما بينه وبين الله تعالى، ولا تكون في حقّ الآدميين ـ **أمكنَ بالإمكان العام أنْ يعفو الله عنه بفضله وكرمه**، أي ليس عدم العفو ضرورياً لازماً.

إعلم أنَّ الأمّة أجمعت على أنّه تعالى غفور رحيم، وأنَّ عفوه ليس في حقّ الكافر، بل في حقّ المؤمنين، فقالت المعتزلة: عفوٌّ عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، وأمّا قبلها، فأكثرهم على جواز العفو عنها عقلاً، ومنْعُهُ سمعاً[1]. وذهب المرجئة[2] إلى: أنّه عفوٌّ عن الصغائر والكبائر مطلقاً، زعماً منهم أنَّ الإيمان يحبط الزلّات، فلا عقاب على زلّة مع الإيمان، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر[3].

---

(١) أنظر: كتاب الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٣٤، الكلام في الوعد والوعيد، باب القول في وجوب التوبة.

(٢) المرجئة: الإرجاء على معنيين: أحدهما: بمعنى التأخير والثاني: إعطاء الرجاء، أمّا إطلاق إسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنّهم كانوا يؤخّرون العمل عن النية والعقد، وأمّا بالمعنى الثاني فظاهر، فإنّهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر الطاعة. والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. ومن فرقهم: اليونسية، العبيدية، الغسّانية، الثوبانية، التومنية، الصالحية. الملل والنحل للشهرستاني: ٦٠.

(٣) أنظر: مقالات الاسلاميين للأشعري: ١٥٠ـ١٥١، مقالات المرجئة، اختلافهم في الصغائر والكبائر، الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٢١، الكلام في الوعيد، باب في تكفير الصغائر بالطاعات.

وذهب جمهور المتكلّمين إلى: جواز العفو عن الكبائر قبل التوبة ـ أيضاً ـ فإن عفا فبفضله، وإن عاقب فبعدله[1]، واختاره المصنِّف؛ **لأنّه** تعالى **وعده** ـ أي المكلّف ـ **به** ـ أي بالعفو ـ حيث قال: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[2] ولأنَّ العقاب ضرر على المكلَّف، ولا ضرر على الله تعالى في تركه، وكلّ من كان[3] كذلك، فإسقاطه حسن، وكلّ ما هو حسن فهو واقع، وإلى هذا أشار المصنِّف بقوله: **مع حسنه** ـ أي مع حسن العفو في حدّ ذاته ـ **وخلف الوعد، قبيح** عقلاً، يجب نفيه عن الله تعالى ولقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ﴾[4] فلا يخلف وعد العفو، **وأيضاً** خلْق المكلَّف، وتكليفه بتلك التكاليف الشاقّة إنّما هو لغرض عائد إليه؛ لاستحالة العبث وعود الفوائد إليه تعالى، وذلك الغرض: أمّا حصول نفع، أو دفع ضرر، والثاني باطل؛ لأنّه لو أبقاه على العدم لاستراح ولم يحتج إلى تلك المشاق.

والأول: أمّا أن يكون منفعة سابقة، كما يقوله البلخي[5]: من أنَّ هذه التكاليف وقعت شكراً للنعم السابقة، فلا يستحق المكلَّف بها ثواباً. وهو مستقبح عقلاً؛ لاستقباح أن يُنعم الإنسان على غيره ثمّ يكلِّفه، ويوجب عليه شكره على تلك

(١) أنظر: الذخيرة للشريف المرتضى: ٥٠٤، باب الكلام في الوعيد السمعي.

(٢) سورة الزمر ٣٩: ٥٣.

(٣) (كان) سقطت من «ث».

(٤) سورة ابراهيم ١٤: ٤٧.

(٥) من قوله: (ولم يحتج إلى تلك) إلى قوله: (كما يقوله البلخي) لم يرد في «ث».

النعمة، من غير إيصال الثواب إليه[١]. أو لاحقةً، وهو المطلوب[٢]. فظهر أنَّ **الغرض من خلقه** ـ أي المكلَّف ـ **إثابته** على الدوام، ولم يحصل في بعض الصور لمانع هو العصيان، فجاز إذا كان ذلك المانع حقّه تعالى أنْ يرفعه ويسقطه، وإذا كان الغرض من خلقه إثابته، **فمعاقبته نقض غرضه** من خلقه، وهو على الحكيم محال[٣]. وأيضاً العفوُّ من لا يُعَذِّبْ على الذنب مع استحقاق العذاب، وذلك الإستحقاق[٤] لا يحصل في غير صورة النزاع، إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً، لأنّها أحرى بعفوه[٥]، ولا بالكبائر بعد التوبة، فلم يبق إلّا الكبائر قبلها، فهو يعفو عنها،

(١) أنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:٣٨٦، المقصد السادس في المعاد، المسألة الخامسة.

(٢) في «م» زيادة: فالمراد من العفو أعمّ من أن يكون قبل التنبيه بسخطه، أو بعد التنبيه بسخطه، وهو العذاب المنقطع؛ ولأنَّ المؤمن لـمّا فعل هذا الفعل، قال بقبحه، وفَعَلهُ برجاء الله، وهو يجلُّ عن قطع رجائه، وأمّا الكافر يفعله ولم يرجُ، أو يرجو ولكن لا يعتقد ربّاً هو شأنه الرجاء إليه، لم يفعل الله به العفو بمقتضى العفو، فإنْ قُلتَ: ما تقول في قوله تعالى: ﴿

٩٣- **الدعوات**: قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ) تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، الأولى،١٤٠٧هـ.

٩٤- **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**: عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: حسن بن علي السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، الرابعة،١٤٢٨هـ.

٩٥- **الذخيرة في علم الكلام**: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ) تحقيق: السيد احمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١١هـ.

٩٦- **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**: آقا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، بيروت، الثانية،١٤٠٣هـ.

٩٧- **رجال البرقي**: احمد بن محمد البرقي (ت ٢٧٤هـ) تحقيق: حيدر محمد علي البغدادي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، الأولى،١٤٣٠هـ.

٩٨- **رجال ابن داود**: الحسن بن علي بن داود الحلي (ت٧٤٠هـ) تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم،المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف،١٣٩٢هـ.

٩٩- **رجال الطوسي**: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الأولى،١٤٢٧هـ.

١٠٠- **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**: إخوان الصفا (ق ٤هـ)،الدار الإسلامية، بيروت،الأولى،١٤١٢هـ.

١٠١- **رسائل ابن سينا**:أبو علي الحسين بن علي (ت ٤٢٨هـ) منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٤٠٠هـ.

١٠٢- رسائل الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ) تحقيق:مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.

١٠٣- الرسائل العشر: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ) مؤسسة النشر الإسلامي،قم المقدسة،الثانية،١٤١٤هـ.

١٠٤- رسائل الغزالي:أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ) دار الفكر، بيروت،الأولى،١٤٢٤هـ.

١٠٥- رسائل الكندي الفلسفية: يعقوب بن اسحاق الكندي (ت٢٥٠هـ) دار الفكر العربي،القاهرة،الثانية.

١٠٦- رسائل ومقالات: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة.

١٠٨ رسالة أحوال النفس: ابن سينا الحسين بن علي (ت ٤٢٨هـ) تحقيق: فؤاد الاهواني، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧م.

١٠٩- رسالة الاضحوية: ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق: حسن عاصي، دار شمس تبريز، طهران، الأولى، ١٣٨٢ش.

١١٠- روح المعاني: محمود الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ) تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت،الأولى،١٤١٥هـ.

١١١- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: محمد باقر الموسوي الخوانساري (ت ١٣١٣هـ) تحقيق: أسد الله اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان، قم

المقدسة، الأولى،١٣٩٠هـ.

١١٢- **رياض العلماء وحياض الفضلاء**: عبد الله افندي الاصبهاني (ق ١٢هـ) تحقيق: سيد أحمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي ﰆ، قم المقدسة،١٤٠٣هـ.

١١٣- **زاد المسير**: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: محمد بن عبد الرحمن، دار الفكر،بيروت، الأولى، ١٤٠٧هـ.

١١٤- **الزهد**: الحسين بن سعيد الكوفي (ق٣هـ)، تحقيق: غلام رضا عرفانيان، المطبعة العلمية، قم المقدسة،١٣٩٩هـ.

١١٥- **سعد السعود للنفوس**: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس (ت٦٦٤هـ) تحقيق: فارس الحسون، انتشارات دليل،قم المقدسة، الأولى،١٤٢١هـ.

١١٦- **سنن الترمذي**: محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ): تحقيق: صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ.

١١٧- **سنن الدار قطني**: علي بن عمر الدار قطني (ت ٣٨٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٧هـ.

١١٨- **سنن أبي داود**: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر،١٤١٤هـ.

١١٩- **السنن الكبرى**: احمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٠- **سنن ابن ماجة**: محمد بن يزيد القزويني(ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد

فؤاد، دار الفكر.

١٢١ - **سنن النسائي**: أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ) دار الجيل، بيروت.

١٢٢ - **السياسة المدنية**: أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) دار ومكتبة الهلال، بيروت، الأولى،١٩٩٦م.

١٢٣ - **سير أعلام النبلاء**: محمد بن أحمد الذهبي(ت ٧٤٨هـ) تحقيق: نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، التاسعة،١٤١٣هـ.

١٢٤ - **الشافي في الإمامة**: الشريف المرتضى علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ) تحقيق: عبد الرزاق الحسيني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام،طهران،الثانية،١٤١٠هـ.

١٢٥ - **الشامل في أصول الدين**: عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى،١٤٢٠هـ.

١٢٦ - **شرح الأساس الكبير**: احمد بن محمد بن صلاح الزيدي (ت ١٠٥٥هـ) تحقيق: احمد عارف،صنعاء،الأولى،١٤١١هـ.

١٢٧ - **شرح الإشارات والتبيهات مع المحاكمات**: للخواجه نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، نشر البلاغة،قم المقدسة،الأولى،١٤١٧هـ.

١٢٨ - **شرح الأصول الخمسة**: للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) دار إحياء التراث العربي،بيروت،الاولى،١٤٢٢هـ.

١٢٩ - **شرح أصول الكافي**: محمد صالح المازندراني (ت١٠٨١هـ) تحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي،بيروت، الثانية،١٤٢٩هـ.

١٣٠- **شرح حكمة الإشراق**: شمس الدين محمد الشهرزوري (ق ٧هـ) تحقيق: حسين ضيائي تربتي،مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،الاولى،١٤٢٨هـ.

١٣١- **شرح صحيح مسلم**: يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، الثانية، ١٤٢٤هـ.

١٣٢- **شرح على المائة كلمة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام**: ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ)،مؤسسة النشر الإسلامي،الثانية، قم المقدسة.

١٣٣- **شرح عيون الحكمة**: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: احمد حجازي ــ احمد علي السقة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، الاولى،١٤١٥هـ.

١٣٤- **شرح الفصول النصيرية**: للشيخ خضر بن محمد الحبلرودي (ق ١٠هـ) مخطوط مصور من مكتبة السيد المرعشي النجفي قدس سره، قم المقدسة.

١٣٥- **شرح المصطلحات الفلسفية**: إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية،مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية

المقدسة،مشهد المقدسة،الأولى،١٤١٤هـ.

١٣٦- **شرح المقاصد**: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني(ت ٧٩٣هـ) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الشريف الرضي،قم المقدسة،الأولى،١٤٠٩هـ.

١٣٧- **شرح المواقف**: علي بن محمد الجرجاني(ت ٨١٦ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت،١٤١٩هـ.

١٣٨- **شرح نهج البلاغة**: ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ) تحقيق: محمد أبو

الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية،الاولى،١٣٧٨هـ.

١٣٩- **شرح نهج البلاغة**: ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ) دار الثقلين،بيروت، الاولى،١٤٢٠هـ.

١٤٠- **شروح الشمسية ــ متن الرسالة**: علي القزويني (ت٦٧٥هـ) قم المقدسة،الأولى،١٤٢٧هـ.

١٤١- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**: القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ) دار الفكر، بيروت،١٤٠٩هـ.

١٤٢- **الشفاء (الإلهيات)**: ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨ هـ) تحقيق : الأب قنواتي ــ سعيد زايد، مكتبة السيد المرعشي ، قم المقدسة، الأولى ١٤٠٤هـ.

١٤٣- **الشفاء (المنطق)**: ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨هـ) تحقيق: سعيد زايد، مكتبة المرعشي ، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٤٤- **الصحاح ــ تاج اللغة وصحاح العربية**: إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت ٣٩٣هـ) تحقيق: أميل بديع يعقوب ــ محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى،١٤٢٠هـ.

١٤٥- **صحيح البخاري**: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٥٢٦هـ) دار الفكر، بيروت، الأولى،١٤٠١هـ.

١٤٦- **صحيح مسلم** : مسلم بن الحجاج (ت ٦٧٦هـ):تحقيق: عرفان حسونة، دار إحياء التراث العربي، بيروت،الأولى،١٤٢٠هـ.

١٤٧ – **الطبقات الكبرى**: محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٤١٨هـ.

١٤٨ – **طبقات المعتزلة**: احمد بن يحيى بن المرتضى (ت ١٤٠٩هـ) تحقيق: سوسنه ديفلد ـ فلزر، دار المنتظر، بيروت، الثانية.

١٤٩ – **طبقات المفسرين**: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥٠ – **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس (ت ٦٦٤هـ) تحقيق: علي عاشور، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الاولى، ١٤٢٠هـ.

١٥١ – **العرش**: محمد بن عثمان بن أبي شيبة (ت ٢٩٧هـ) تحقيق: محمد بن حمد الحمود، مكتبة المعلى، الكويت، الاولى، ١٤٠٦هـ.

١٥٢ – **عقائد الإمامية**: الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨١هـ) تحقيق: حامد حفني داود، انتشارات أنصاريان، قم المقدسة.

١٥٣ – **عوالي اللئالي**: محمد بن علي بن إبراهيم الاحسائي (ابن أبي جمهور) (ت ٨٨٠هـ) تحقيق: مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٥٤ – **العين**: الخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تحقيق: مهدي المخزومي ــ إبراهيم السامرائي، دار الهجرة، قم المقدسة، الاولى، ١٤٠٥هـ.

١٥٥ – **عيون أخبار الرضا عليه السلام**: الشيخ الصدوق محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، المكتبة الحيدرية، قم المقدسة، ١٣٢٥هـ.

١٥٦ – **عيون الإنباء في طبقات الأطباء**: احمد بن القاسم السعدي الخزرجي (ت ٦٦٨هـ) دار الكتب العلمية،بيروت، الأولى،١٤١٩هـ.

١٥٧ – **غاية المرآم في علم الكلام**: علي بن أبي علي الآمدي (ت ٦٢٣هـ) دار الكتب العلمية،بيروت،الاولى، ١٤١٣هـ.

١٥٨ – **الغدير**: عبد الحسين الأميني (ت ١٣٩٢هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، الرابعة،١٣٩٧هـ.

١٥٩ – **غرر الحكم ودرر الكلم**: عبد الواحد الآمدي (ت٥٥٠هـ)،مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٣٦٦هـ.

١٦٠ – **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**: حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ) تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام،قم المقدسة، الأولى، ١٤١٧هـ.

١٦١ – **الفائق في أصول الدين**: ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي (١١٤١هـ) تحقيق: ديلفرد ماد لونك ــ مارتين مكدر موت، مؤسسة الحكمة، طهران، الاولى، ١٣٨٦هـ.

١٦٢ – **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**: ابن حجر احمد بن علي العسقلاني (ت ٨٢٥هـ) دار المعرفة، بيروت، الثانية.

١٦٣- **الفرق بين الفِرق**: عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) دار الجيل، بيروت،١٤٠٨هـ.

١٦٤- **فرق الشيعة**: الحسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠هـ) المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الأولى،١٤٢٩هـ.

١٦٥- **الفصل بين الملل والأهواء والنحل**: لابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

١٦٦- **فهرست آل بابويه وعلماء البحرين**: سليمان الماحوزي البحراني (ت ١١٢١هـ) تحقيق:احمد الحسيني، مكتبة المرعشي‌ﭬ، قم المقدسة، الأولى،١٤٠٤هـ.

١٦٧- **فهرست ابن النديم**: محمد بن أبي يعقوب (ت ٣٨٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى،١٤٢٧هـ.

١٦٨- **في النفس**: ارسطوا (٣٢٢ ق.م) تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.

١٦٩- **القاموس المحيط**: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ)، دار العلم، بيروت.

١٧٠- **قصص الأنبياء**: ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة، مصر، الأولى، ١٣٨٨هـ.

١٧١- **القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية**: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت٧٢٦هـ) تحقيق: فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر

الإسلامي، قم المقدسة، الثانية،١٤١٧هـ.

١٧٢ - **قواعد العقائد**: الخواجة نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ) تحقيق:علي الرباني، مؤسسة الإمام الصادقعليه السلام، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.

١٧٣ - **قواعد المرام في علم الكلام**: ميثم بن علي البحراني (ت ٦٩٩هـ) تحقيق: سيد احمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشيقدس سره، الثانية،١٤٠٦هـ.

١٧٤ - **الكافي**: محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨ هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، الرابعة، ١٣٦٥ش.

١٧٥ - **الكافي في الفقه**: أبي الصلاح الحلبي نجم الدين بن عبيد الله (ت ٤٤٧هـ) تحقيق: رضا الاستادي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة،١٤٣٠هـ.

١٧٦ - **الكامل في الاستقصاء**: تقي الدين النجراني مختار بن محمد العجالي، تحقيق: محمد الشاهد، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤٢٠هـ.

١٧٧ - **كتاب سليم بن قيس**: سليم بن قيس الهلالي (ت ٧٦هـ) تحقيق: محمد باقر الأنصاري، دليل ما، الاولى، قم المقدسة،١٤٢٣هـ.

١٧٨ - **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيه**: محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، الثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٧٩ - **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: حسن مكي العاملي، دار الصفوة، بيروت، الأولى، ١٤١٣هـ.

١٨٠- **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**: العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) مؤسسة الاعلمي ، بيروت، الثانية، ١٤٢٦هـ.

١٨١- **كنز الفوائد**: محمد بن علي الكراجكي (ت٤٤٩هـ) تحقيق: عبد الله نعمة، دار الأضواء، بيروت،١٤٠٥هـ.

١٨٢- **الكنى والألقاب**: الشيخ عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ) المطبعة الحيدرية،النجف الاشرف، الثالثة، ١٣٨٩هـ.

١٨٣- **اللباب في تهذيب الأنساب**: ابن الأثير علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ) دار صادر، بيروت، الثالثة، ١٤١٤هـ.

١٨٤- **لسان العرب**: ابن منظور محمد بن مكرم الانصاري المصري (ت٧١١هـ) تحقيق: عامر احمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى،١٤٢٤هـ.

١٨٥- **لسان الميزان**: ابن حجر احمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) مؤسسة الاعلمي،بيروت، الثانية،١٣٩٠هـ.

١٨٦- **لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار في المنطق**: قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ)، منشورات كتب النجفي، قم المقدسة.

١٨٧- **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**: المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ) تحقيق: السيد محمد علي القاضي،مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٨٨- **ما هو علم الكلام**: علي الرباني الكلبايكاني، مكتب الإعلام

الإسلامي،قم المقدسة،الاولى،١٤١٨هـ.

١٨٩ - **المباحث المشرقية**: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٢هـ) تحقيق: محمد معتصم بالله البغدادي، ذوي القربى،قم المقدسة،الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٩٠ - **متشابه القرآن**:محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ) تحقيق: حامد المؤمن، جمعية منتدى النشر، النجف لأشرف،الاولى،١٤٢٩هـ.

١٩١ - **المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**: محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ) تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الباز، مكة المكرمة.

١٩٢ - **مجمع البحرين**: فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ) مكتبة الوراق، النجف الأشرف،١٠٨٥هـ.

١٩٣ - **المجموع شرح المهذب**: يحيى بن شرف النووي(ت ٦٧٦هـ) دار الفكر، بيروت.

١٩٤ - **المحاسن**: احمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، الثانية،١٣٧١هـ.

١٩٥ - **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت ٥٤٦هـ) تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت،الأولى،١٤٢٢هـ.

١٩٦ - **المحصل**: محمد بن عمر الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) تحقيق: اتاي، دار الرازي، عمان، الأولى،١٤١١هـ.

١٩٧- **المحصول في علم أصول الفقه**: محمد بن عمر الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة،بيروت، الثانية، ١٤١٢هـ.

١٩٨- **المسائل والرسائل المروية**: عبد بن سلمان الاحمدي (ت٢٤١هـ)، دار طيبة، الرياض،الثانية،١٤١٦هـ.

١٩٩- **المستدرك على الصحيحين**: لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ) دار المعرفة، بيروت.

٢٠٠- **المستصفى**: لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٠١- **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**: ابن الدمياطي احمد بن أيبك بن عبد الله (ت ٧٤٩هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،بيروت، الاولى، ١٤١٧هـ.

٢٠٢- **المسلك في أصول الدين وتليه الرسالة الماتعية**: المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ) تحقيق: رضا الاستادي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدسة،الثالثة،١٤٢٤هـ.

٢٠٣- **مسند أحمد**: أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) دار صادر، بيروت.

٢٠٤- **مسند زيد بن علي**: زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام (ت ١٢٢هـ) جمعه عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، الاولى.

٢٠٥- **مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام**: الحافظ رجب البرسي (ت ٨١٣هـ) تحقيق: علي عاشور، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٠٦- **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**: لأبي الفضل علي بن الحسن الطبرسي (ق ٧هـ) تحقيق: مهدي هوشمند،دار الحديث،قم المقدسة، الاولى،١٤١٨هـ.

٢٠٧- **مصنفات شيخ الإشراق**:شهاب الدين يحيى السهروردي (ت ٥٨٧هـ) مؤسسة الأبحاث والدارسات الثقافية،الثانية،١٤١٧هـ.

٢٠٨- **المطالب العالية**: محمد بن عمر الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: حجازي سقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الاولى، ١٤٠٧هـ.

٢٠٩- **معارج الفهم في شرح النظم**: العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي،دليل ما،قم المقدسة، الاولى،١٤٢٨هـ.

٢١٠- **المعارف**:عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، بيروت.

٢١١- **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**: حسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ) تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

٢١٢- **معالم العلماء**: محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ) مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الأولى،١٣٨٠هـ.

٢١٣- **معجم البلدان**: ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ) دار صادر، بيروت، الثالثة،١٤٢٨هـ.

٢١٤- **معجم رجال الحديث**: أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٢هـ) الخامسة، ١٤١٣هـ.

٢١٥- **معجم طبقات المتكلمين**: إعداد ونشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تحقيق: جعفر سبحاني، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢١٦- **معجم الفرق الإسلامية**: شريف يحيى الأمين، دار الأضواء، بيروت، الأولى،١٤٠٦هـ.

٢١٧- **معجم الفروق اللغوية**: ابو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت ٤٠٠هـ) تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الاولى، ١٤١٢هـ.

٢١٨- **المعجم الفلسفي**: جميل صليبا، ذوي القربى، قم المقدسة، الأولى، ١٣٨٥ش.

٢١٩- **معجم مصطلحات المنطق**: جعفر باقر الحسيني،الأولى،دار الاعتصام،

٢٢٠- **معجم مقاييس اللغة**: احمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تحقيق:عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي،قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.

٢٢١- **معجم مؤلفي الشيعة**: علي الفاضل القائيني، وزارة الإرشاد،طهران، الثانية، ١٤٢٢هـ.

٢٢٢- **معجم المؤلفين**: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى،.

٢٢٣- **المغرب في ترتيب المعرب**: ابو الفتح ناصر الدين المطرزي (ت ٦١٠هـ) تحقيق: محمود فخري ــ عبد الحميد مختار، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الاولى، ١٩٩٩م.

٢٢٤- **المغني في أبواب التوحيد**: القاضي عبد الجبار (ت ٤٢٥هـ)، تحقيق:جورج قنواتي ، الدار المصرية، القاهرة،١٩٦٥م.

٢٢٥- **مفاتيح العلوم**: محمد بن احمد الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ) تحقيق:إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى،١٤٠٤هـ.

٢٢٦- **مفاتيح الغيب= التفسير الكبير**: الفخر الرازي محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثالثة،١٤٢٠هـ.

٢٢٧- **مقالات الإسلاميين**: ابو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ) تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢٨- **مقتضب الأثر**: احمد بن عياش الجوهري (ت ٤٠١هـ) مكتبة الطباطبائي،قم المقدسة.

٢٢٩- **المقنع في الغيبة**: علي بن الحسن الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام،قم المقدسة، الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٣٠- **الملل والنحل**: هبة الله الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) مؤسسة ناصر الثقافية،بيروت، الأولى،١٩٨١م.

٢٣١- **من لا يحضره الفقيه**: محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الثانية،١٤١٣هـ.

٢٣٢- **المنخول**:ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة،١٤١٩هـ.

٢٣٣- **المنطق**:الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨١هـ) دار التعارف،بيروت، الثالثة، ١٤٢٧هـ.

٢٣٤- **المنطقيات**: ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) تحقيق: محمد تقي دانش، مكتبة السيد المرعشي ﰆ، قم المقدسة، الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٣٥- **المنية والأمل**: القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) تحقيق: سامي نشار ــــ عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية،الإسكندرية، ١٩٧٢م.

٢٣٦- **المواقف في علم الكلام**: عبد الرحمن بن أحمد الايجي (ت ٧٥٦هـ) عالم الكتب،بيروت.

٢٣٧- **موسوعة طبقات الفقهاء**:إعداد ونشر مؤسسة الإمام الصادق ﰏ، قم المقدسة، الاولى ١٤١٨هـ.

٢٣٨- **الموسوعة العربية الميسرة والموسعة**: ياسين صلاواتي، مؤسسة التاريخ العربي،بيروت، الأولى،١٤٢٢هـ.

٢٣٩- **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب**: عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي،القاهرة، الثالثة، ٢٠٠٥م.

٢٤٠- موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي، ذوي القربى، قم المقدسة، الثانية، ١٤٢٩هـ.

٢٤١- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي،تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الأولى،١٩٩٦م.

٢٤٢- النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ) دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤١٧هـ.

٢٤٣- نضد القواعد الفقهية: المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦ هـ) تحقيق: عبد اللطيف الكوه كمري، مكتبة السيد المرعشي ، قم المقدسة، ١٤٢٣هـ.

٢٤٤- النكت الاعتقادية (ضمن مجموعة مصنفات الشيخ المفيد): الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت ٤١٣هـ) تحقيق: رضا مختاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الأولى، قم المقدسة،١٤١٣هـ.

٢٤٥- نهاية الإقدام في علم الكلام: عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) مكتبة الثقافة الدينية، الأولى،١٤٣٠هـ.

٢٤٦- النهاية في غريب الحديث والاثر: ابن الأثير المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية،١٤٢٣هـ.

٢٤٧- نهاية المرام في علم الكلام: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق:فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق ،قم المقدسة، الأولى،١٤١٩هـ.

٢٤٨- **نهج البلاغة**:الشريف الرضي **علي بن الحسين** (ت ٤٠٦هـ) دار الذخائر، قم المقدسة، الأولى،١٤١٢هـ.

٢٤٩- **نهج الحق وكشف الصدق**: العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: رضا الصدر، دار الهجرة،قم المقدسة، الأولى،١٤٢٠هـ.

٢٥٠- **النوادر**: فضل الله بن علي الحسني الراوندي (ت ٥٧١هـ) تحقيق: علي رضا عسكري، دار الحديث، الأولى، ١٣٧٧ش.

٢٥١- **هدية العارفين في أسماء المؤلفين**: إسماعيل باشا بن محمد البغدادي (ت ١٣٣٩هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٥٢- **الوافي بالوفيات**: خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) تحقيق: احمد الارنؤوط ـ تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي،بيروت، الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٥٣- **وفيات الأعيان وأبناء الزمان**: أحمد بن خلكان (ت ٦٨١هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٥٤- **الياقوت في علم الكلام**: إبراهيم بن إسحاق النوبختي (ق ٣هـ) تحقيق: علي اكبر ضيائي، مكتبة السيد المرعشي ﰀ،قم المقدسة،الأولى،١٤١٣هـ.

(٧)

فهرس المحتويات

الفصل الأول
في التوحيد

الفصل الثاني

في العدل

الفصل الثالث

النبوة – الإمامة

الفصل الرابع
المعاد